FRÓDI UND SEIN FRIEDE

von Alfred Ebenbauer

"Le personnage de Frôði pose beaucoup de problèmes de détail qui ont été souvent débattus et ne sont pas résolus, comme c'est le cas ordinaire dans les études de mythologie germanique. Par exemple, on ne s'accorde pas sur le sens de son nom, ni sur les raisons qui l'ont fait transposer par Saxo non pas dans un, mais dans plusieurs 'Frothones', ni sur ce qu'il peut s'être mêlé d'historique au fond mythique de ces diverse Frothones."[1] An dieser 1952 von G. DUMÉZIL geäußerten Ansicht hat sich seither wenig geändert, und wenn man auch kaum hoffen darf, alle mit Fródi zusammenhängenden Probleme endgültig zu lösen, wird es doch berechtigt sein, zu einzelnen dieser Probleme einige Gedanken vorzulegen.

1. Fródi und der Skjöldungenstammbaum

Versuchen wir von den einigermaßen gesicherten Fakten auszugehen! Der 'Beowulf'[2] berichtet von einer Fehde zwischen dem dänischen Königshaus und dem Stamm der Headubeardan, in deren Verlauf der hadubardische König Frōda den Tod findet; sein Sohn Ingeld hat die Pflicht, Rache zu nehmen, vermählt sich aber mit der Tochter des feindlichen Dänenkönigs Hrōdgar. Der durch diese Heirat erreichte Friedenszustand hält nicht lange, aufgestachelt von einem alten Hadubardenkrieger besinnt sich Ingeld seiner Rachepflicht, es kommt zum Kampf, in dem nach der ergänzenden Aussage des 'Widsith' Ingeld durch Hrōdgar und dessen Neffen Hrōdulf den Tod gefunden haben dürfte.[3] Die genealogischen Verhältnisse, die uns der 'Beowulf' schildert, lassen sich folgendermaßen darstellen:

Dänen (Skjöldungen) — *Hadubarden*[4]

Healfdene: Heorogār, Hrōdgār, Hālga

Hrōdgār: Hrēdric, Hrōdmund, Frēawaru

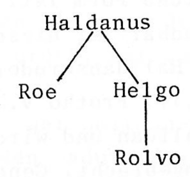
Hālga: Hrōdulf

Frōda: Ingeld

Im Bericht des 'Beowulf' und des 'Widsith' hat man - wohl mit Recht - historische Ereignisse der nordischen Geschichte aus der Zeit um 500 gesehen[5], wenn auch fraglich bleibt, welches Volk oder welcher Stamm die Hadubarden gewesen sind.[6] Für uns ist wichtig, daß man in diesem Hadubardenführer Frōda eine historische Person der Zeit um 500 sehen darf.

Die Geschichte des Ingeld und die seines Vaters Frōda findet sich auch in den nordischen Quellen, so etwa bei Saxo (lib.VI)[7], allerdings in abweichender Form: Ingellus nimmt Rache für seinen Vater, Frotho IV, der im Kampf mit dem Sachsen Svertingus ums Leben gekommen ist. Im Unterschied zu den ags. Quellen ist Fródi nunmehr wie sein Sohn ein Däne, als Gegner treten die Sachsen auf.[8] Die dänische Genealogie um Halfdan und seine Nachkommen ist aus diesem Zusammenhang völlig verschwunden.

Die Geschichte der Halfdan-Sippe ist hingegen in einem anderen Kontext im Norden bestens bezeugt. Saxos Genealogie im 2. Buch stimmt mit der des 'Beowulf' grundsätzlich überein.

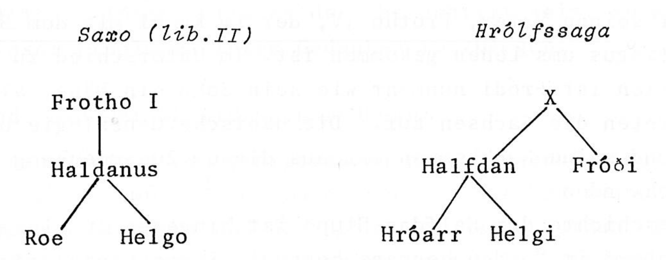


Von der Hadubardenfehde und Ingelds Rache weiß Saxo in diesem Zusammenhang nichts, im Zentrum der Handlungsführung steht das

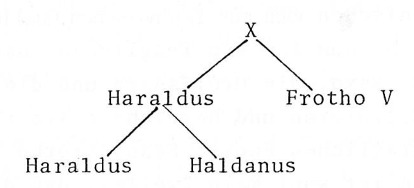
Geschick Hról f krakis, für dessen sagenmäßige Ausgestaltung schon der 'Beowulf' erste Ansätze bietet. Dazu kommt das breit ausgemalte Schicksal Helgis, dessen Stellung in Hinblick auf die ags. Quellen im Norden eine besonders starke Veränderung erfahren zu haben scheint.[9]

Im Rahmen der bei Saxo von Ingeld und Fródi völlig getrennten Halfdan-Sippe tritt nun plötzlich ein Frotho I als Vater Halfdans auf, womit wir sogleich mitten in der Problematik der Vielzahl von Fródis angelangt sind, hat doch Saxo nicht weniger als 6 Könige dieses Namens in seiner Dänengeschichte.

Saxos Darstellung der Geschichte Hról f krakis und seiner Verwandten stimmt nun in wesentlichen Zügen mit der späten Hrólfssaga kraka[9a] überein, die auf eine ältere Vorstufe zurückgeht, die H. SCHNEIDER[10] als "große Hrólfssaga" bezeichnet; deren Quelle ist wiederum - so SCHNEIDER[11] - eine sogenannte "alte Hrólfssaga". Der Vergleich der Hrólfssaga mit Saxos Darstellung der Halfdan-Sippe in seinem ersten Buch ergibt allerdings einen in unserem Zusammenhang höchst wichtigen Unterschied in der Genealogie:



Fródi ist also das eine Mal (Saxo) der Vater Halfdans, das andere Mal (Hrólfssaga) dessen Bruder und man steht vor der Frage, welches die ursprüngliche Form ist. Die allgemeine Antwort: die der Hrólfssaga. Begründbar ist diese Ansicht dadurch, daß auch Saxo einen Fródi als Halfdansbruder zu kennen scheint und zwar in seinem 7. Buch (I,1): Frotho V. In der Hrólfssaga tötet Fródi seinen Bruder Halfdan und wird zur Rache von dessen Söhnen Hróarr und Helgi umgebracht. Genau diese Geschichte erzählt Saxo von Frotho V, wobei allerdings merkwürdige Namensänderungen auftreten, denn Halfdan heißt in diesem Zusammenhang plötzlich Harald, die rächenden Söhne Harald und Halfdan:



Ein weiteres Argument für den Vorrang der Hrólfssaga-Version gegenüber Saxos Darstellung im zweiten Buch ist der motivliche Zusammenhang der Hrólfssaga mit dem 'Beowulf', denn der Hadubarde Frōda ist im Brudermörder der Hrólfssaga viel leichter wiederzufinden als im Halfdan-Vater Saxos.[12]

Die Folgerungen, die die Forschung aus dieser Quellenlage gezogen hat, lassen sich nun kurz so zusammenfassen:[13]
Die Hadubarden wurden in das Skjöldungenhaus eingegliedert und zwar in zwei[14] verschiedenen Versionen:

A. Fródi und Ingeld wurden von der Halfdan-Hrólf-Sippe getrennt in die Dänengenealogie eingereiht; als ihre Feinde erscheinen nun statt der Dänen die Sachsen: Saxos Frotho IV.
B. Der Zusammenhang Fródis mit der Halfdansippe blieb gewahrt, Fródi wurde vom fremdstämmigen Dänengegner zum Bruder und Mörder Halfdans; Ingeld tritt in dieser Version in den Hintergrund: Hrólfssaga kraka, Saxos Frotho V.

Die fortschreitende Stammesfehde des Beowulf ist in zwei vollkommen getrennte Fabeln zerfallen, die nur den Namen Fródi gemeinsam haben.[15]

Daraus ergibt sich zunächst, daß Frotho IV und Frotho V bei Saxo sowie der Fródi der Hrólfssaga kraka sagengeschichtlich identisch sind, sie gehen alle auf den vermutlich historischen Hadubarden des 6. Jhs. zurück, der in verschiedener Weise "skjöldungisiert" wurde.

Bleibt aber Frotho I, der Halfdan-Vater, in Saxos erstem Buch; geht auch er auf den Hadubarden zurück, handelt es sich hier um einen weiteren Eingliederungstypus?[16] Oder haben wir hier nur eine späte Umformung der Version der Hrólfssaga (Typ B) vor uns? Oder ist er vom Hadubarden grundsätzlich zu trennen?

Befragt man H. SCHNEIDERs Ausführungen zur Skjöldungensage

- die letzte zusammenfassende Darstellung derselben -, so erhält man keine klare Antwort. Sicher ist, daß das Problem engstens mit der Quellenfrage bei Saxo zusammenhängt,[17] ebenso, daß Saxo neben dänischen auch aus isländischen Quellen geschöpft hat. SCHNEIDER versucht nun für den fraglichen Abschnitt eine gemeinsame Quelle für Saxo, die Hrólfssaga und die isl. Skjöldungasaga[18] zu rekonstruieren und bezeichnet sie als "alte Hrólfssaga".[19] Zum fraglichen Punkt, Saxos Frotho I, heißt es bei SCHNEIDER: "Daran ist wohl kein Zweifel, daß die Darstellung dieser Rache [i.e. der Rache der Halfdanssöhne an Fródi] im 7. Buch [Saxos: Frotho V] aus derselben Quelle stammt wie die Geschichte Hrólfs im 2. [Buch Saxos: Frotho I]."[20] Das würde bedeuten, daß die Existenz Frothos I auf Saxo oder seinen unmittelbaren Gewährsmann zurückgehen müßte, ebenso wie die Trennung der Rache an Fródi von der Halfdan-Hrólf-Sippe. SCHNEIDER führt aber weiter aus: "Für das 7. Buch scheidet unsere Saga [Saxos Vorlage] weiterhin als Quelle aus."[21] Dann würde die Quelle also Saxo nicht die Vaterrache der Halfdan-Söhne geliefert haben, wir müßten mit einer weiteren Quelle rechnen, die dann nicht unmittelbar aus der "alten Hrólfssaga" kommen muß; diese könnte dann Fródi als Halfdan-Vater enthalten haben, nicht als Halfdan-Bruder und dessen Mörder.

Die zweite dieser Möglichkeiten kann nun hinsichtlich der Quellenfrage wohl ausscheiden und wird auch von SCHNEIDER nicht mehr erwähnt, setzt er doch mit Recht die Vaterrache der Halfdan-Söhne für die "alte Hrólfssaga", d.h. für Saxos (unmittelbare) Quelle an,[22] von seinen beiden Ansichten ist sicherlich die erste richtig.

Die Motivgeschichte und quellenkritische Untersuchungen führen also zu demselben Ergebnis: Fródi ist Halfdans Bruder und Mörder, die Veränderungen sind im Umkreis Saxos zu suchen.[23] Für Frotho I, den Vater Halfdans, dürfen wir nicht Saxos (isländische) Quelle verantwortlich machen.

Die Trennung der Vaterrachegeschichte (Saxos 7. Buch) von der Hrólf-Geschichte (2. Buch) bedeutet nun aber, daß Saxo (oder seine unmittelbare Quelle) einen wohlgerundeten, geschlossenen Sagenbericht, wie ihn die "alte Hrólfssaga" zu bieten scheint, vollkommen zerstörte, denn das Ergebnis dieser Trennung ist für den Handlungsablauf des 2. Buches äußerst

fatal: "Die Darstellung Saxos im 2. Buch ... erweist sich als sagengeschichtlich unfruchtbar. Zweimal reißt der Faden ab: Frotho vollführt große Taten und stirbt. Halfdan läßt seinen[24] Bruder ermorden und keine Hand regt sich zur Rache."[25] Schlimm genug, wenn Saxo bei Benützung verschiedener Quellen es nicht zustande gebracht hätte, hier einen sinnvollen Zusammenhang herzustellen, noch schlimmer aber, wenn das das Ergebnis der Benützung der "alten Hrólfssaga" ist. Dementsprechend sind auch die Rezensionen, die Saxo von der Forschung für sein Vorgehen erhalten hat: "Saxo hat, wie so oft, die epische situation nicht klar geschaut. ... Die vaterrache der Halfdans- bzw. Haraldssöhne (buch VII) veranschaulichen einen zustand hochgradiger zertrümmerung und verwischung."[26] NECKEL spricht von einer gröblichen Zerstörung des Zusammenhangs durch Saxo, "dessen gleichgültigkeit gegen alles anschauliche groß ist."[27]

"Wie Saxo zu der Verschiebung und Umnennung der Personen gekommen ist ..., ob er sie schon vorgefunden oder selbst vorgenommen hat, wissen wir nicht."[28] Wir können nur mit guten Gründen vermuten, daß sie nicht aus der Hauptquelle stammen. Ich glaube, es ist aber auch berechtigt, sie nicht als Akt reiner Willkür anzusehen, es sollte doch eine Begründung dafür geben. Diese könnte nun m.E. darin liegen, daß in Saxos Darstellung eine zweite Quelle eingeflossen ist, deren Autorität Saxo stark genug schien, den durch die "alte Hrólfssaga" vorgegebenen Handlungszusammenhang in Frage zu stellen. Welchen Inhalt müßte eine solche Quelle gehabt haben, und welcher sagengeschichtliche Wert wäre ihr zuzuerkennen?

Man hat schon mehrfach darauf hingewiesen[29], daß an dem fraglichen Punkt der Dänengeschichte neben der genealogischen noch eine weitere Schwierigkeit auftritt: Nicht nur Fródi tritt als Brudermörder in Erscheinung, sondern auch Halfdan; wir haben nicht nur zwei genealogische Versionen, sondern auch zwei inhaltliche vor uns:[30] Fródi = Vater Halfdans, Halfdan = Sohn und Brudermörder (Typ 1) und Fródi und Halfdan sind Brüder, Fródi = Brudermörder (Typ 2). Typ 2 tritt uns in den isländischen Quellen und bei Saxos Frotho V entgegen, Typ 1 hat Saxo bei Frotho I. Eine Zwischenversion bietet Sven Aggeson:[31] Frotho und Halfdan sind Brüder, Halfdan = Brudermörder.

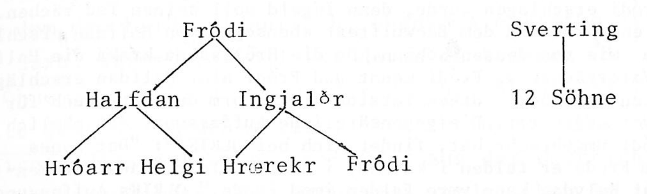
Wie verhalten sich diese beiden Typen zueinander, sind beide

gleichberechtigte Varianten des obengenannten Eingliederungstyps B oder ist Typ 1 eine jüngere Ableitung von Typ 2? Die Tatsache, daß neben Saxo auch Sven Aggesön Halfdan als Brudermörder kennt, könnte auf eine gemeinsame von Island unabhängige Quelle der beiden dänischen Geschichtsschreiber weisen, in der genealogischen Frage jedoch weichen Saxo und Sven voneinander ab. Soll man vermuten, daß Saxo den Brudermörder Halfdan aus derselben Quelle nahm wie Sven, daß er aber, da er aus seiner isländischen Quelle auch Fródi als Brudermörder kannte, das Problem löste, indem er Fródi als Brudermörder an anderer Stelle (7. Buch) einfügte, dem von Halfdan Ermordeten einen anderen Namen gab und einen Frotho I als Vater Halfdans einfügte? Gerade für letzteres läßt sich kein rechter Grund finden. Wir müssen mit derselben Berechtigung annehmen, daß Saxo nicht nur den Brudermörder Halfdan, sondern auch den Halfdansvater Fródi bereits in einer Quelle fand - ungeachtet der Tatsache, daß Sven diesen zweiten Zug nicht kennt.

In der Forschung wird Typ 1 allgemein als jüngere Sproßform der isländischen Darstellung mit dem Typ 2 angesehen.[32] BOER etwa spricht von einer "fulstændig forvanskning af traditionen"[33]. Es ist auch richtig, daß Typ 1 "sagengeschichtlich unfruchtbar" ist. Daß er aber deshalb jünger ist, ist noch nicht gesagt; SCHNEIDERs Satz "Am Anfang steht nicht der abstrakte Stammbaum sondern die konkrete Sagenüberlieferung"[34] ist eine *petitio principii*. Es ist zwar im Grunde richtig, daß die Sagendichtung "die Skjöldungendichtung bis Saxos Zeiten herab lebend erhalten" hat, warum aber nicht auch "kahle Merkverse"?

Mit SCHNEIDER müssen wir vermuten, daß Saxo neben der Hrólfssaga auch dänische Nebenüberlieferungen benützte: "Es lagen ihm [Saxo] nicht nur Lieder und Romane vor; kaum irgendwo tritt das Dasein und die Einwirkung ungestalteter, aber verbreiteter dänischer Orts- und Volksüberlieferung so zutage" wie in dem erörterten Zusammenhang.[35] Gegen SCHNEIDER aber kann ich diese Nebenüberlieferung nicht von vornherein für wertlos halten, umso weniger als auch die isländische Überlieferung, nämlich die Skjöldungasaga[36], einen Fródi als Halfdan-Vater kennt. Das hat auch SCHNEIDER festgehalten[37], aber von dem zitierten Grundsatz ausgehend, am Vorrang von Typ 2 festgehalten.

Der in Arngrims Skjöldungasaga erhaltene Stammbaum der Skjöldungen sieht (vereinfacht) folgendermaßen aus:



Es ist offensichtlich, daß Fródi Ingeldsvater wiederum mit dem Hadubarden identisch ist und da er zugleich der Gegner des Sachsen Sverting ist, entspricht er völlig Saxos Frotho IV. Es ist auch wahrscheinlich, daß die Verbindung Fródis, Ingjalds Vater, mit der Halfdansippe hier nicht als Bewahrung des ursprünglichen Zusammenhangs anzusehen ist, sondern das Ergebnis einer sekundären Verquickung der beiden sich aus den verschiedenen Eingliederungsversionen ergebenden Fabeln.[38]

Die bei dieser sekundären Vermischung sich ergebende Verschiebung der Generationen ist nun besonders auffällig und sie kann m.E. mit BOER[39] am ehesten dahingehend erklärt werden, daß Fródi als Halfdan-Vater bereits vorher belegt war.

Ein Fródi Halfdan-Vater, der es einerseits vermochte, Saxo von der Vorlage der "alten Hrólfssaga" abzubringen und eine handlungsmäßig äußerst unbefriedigende Version vorzulegen, der andererseits die Skjöldungasaga dazu veranlassen konnte, den Hadubarden Frotho IV nicht nur zum Vater Ingelds, sondern auch Halfdans zu machen, muß in der Überlieferung einigermaßen verankert gewesen sein. Mögen es auch kahle Merkverse gewesen sein - eine gerundete Sagenform läßt sich auf dieser Basis tatsächich schwer erarbeiten -, sie müssen doch eine gewisse Beachtung verdienen. Ich glaube nicht, daß sich diese Überlieferung nur aus Zertrümmerung alter Sageninhalte erklärt, daß es sich um jüngere Degenerationsformen handelt. Fródi als Skjöldung und als Vater Halfdans kann doch ein gewisses Alter für sich beanspruchen.

Was nun die Brudermord-Frage angeht, d.h. die Frage, ob ursprünglich Fródi oder Halfdan der Brudermörder sei, möchte ich mit Vorbehalt einen Gedanken äußern.

Zunächst könnte man die Unsicherheit in der Rollenverteilung damit erklären, daß ein Teil der Überlieferung den als Friedensherrscher bekannten König Fródi vom Makel des Brudermordes befreien wollte und die Untat deshalb dem anderen Bruder, Halfdan, zuschrieb. Damit wäre aber auch die Vaterrache der Halfdan-Söhne gefallen und es bestände überhaupt kein Grund mehr,

den Brudermord noch zu erwähnen, bleibt er doch auch ungerächt. Denkbar scheint eine andere Lösung. Schon der 'Beowulf' verschweigt, wer im Kampf zwischen Dänen und Hadubarden der Getötete und wer der Töter war. Sicher ist nur, daß Fródi erschlagen wurde, denn Ingeld soll seinen Tod rächen. Fródi kann nun entsprechend dem Beowulftext ebensogut von Halfdan erschlagen worden sein wie von dessen Söhnen. Da die Hrólfssaga kraka die Halfdan-Söhne als Vaterrächer an Fródi kennt und Fródi hier Halfdan erschlägt, haben die meisten Forscher[40] diese Version als Urform der Sage auch für den 'Beowulf' vorausgesetzt. Die gegensätzliche Auffassung, daß nämlich Halfdan den Fródi umgebracht hat, findet sich bei OLRIK[41]: "Det synes snarest, som om Frode er falden i kampen; i hvert fald tillader sammenhængen næppe, at Halvdan kann være falden imod Frode." OLRIKs Auffassung hat zur Voraussetzung, daß die Vaterrache der Halfdan-Söhne eine Erweiterung der ursprünglichen Sage ist (nach OLRIK des 10. Jhs.), was möglich, aber nicht beweisbar ist. Wenn Fródi ferner von Halfdan getötet wurde und nicht von dessen Söhnen, würde die Heirat Ingelds mit Freawaru nicht den Todschlag ihres Vaters an Fródi, sondern den ihres Großvaters Halfdan büßen; das erscheint mir, anders als HEUSLER[42], insoferne möglich, als ja die Ehe nicht sosehr eine Buße als ein Vergleich ist, mit dem Ziel, einen Frieden zwischen den beiden verfeindeten Völkern herzustellen.

Wie nun, wenn das Schweigen des Beowulf in der Frage von Fródis und Halfdans Tod schon begründet wäre, wenn schon der 'Beowulf' in diesem Punkt unsicher war? Auffällig ist Saxos Darstellung vom Tod Frothos IV, der als Vater Ingelds sicher mit dem Hadubarden identisch ist. Von der Auseinandersetzung dieses Fródi mit dem Sachsen Sverting (der ja mit verkehrter Stammeszugehörigkeit Halfdan vertritt) berichtet Saxo (lib. VI, V 19): *Qui* [Sverting] *cum convivii simulatione exceptum regem* [Frotho IV] *incendio consumere statuisset, ab eodem occupatus, tametsi ipsum mutuo peremisset, occiditur.* Fródi und Sverting bringen sich gegenseitig um; könnte das nicht entsprechend für Fródi und Halfdan gegolten haben? - Das sieht nun vielleicht nach einer "Patentlösung" aus, aber andererseits scheint sich Saxos Darstellung recht gut zum Schweigen des 'Beowulf' und zum Schwanken der nordischen Quellen zu fügen. Das Ergebnis wäre, daß eine verschiedene Beurteilung des Kampfes Fródi-Halfdan, etwa aus dänischer und hadubardischer Sicht, zu verschiedenen Typen der Sagengestaltung führte, wobei aber nur Fródi als Brudermörder im Zusammenhang mit der Einführung der Vaterrache der Halfdan-Söhne sagengeschichtlich fruchtbar zu werden vermochte. Halfdan als Brudermörder würde noch in einer Saxo und Sven gemeinsamen Quelle als Relikt greifbar. Auf diese Weise könnte auch diese sagengeschichtlich unfruchtbare Version höheres Alter beanspruchen.

Wie immer es sich auch mit Halfdan als Brudermörder verhalten mag, an der Möglichkeit eines höheren Alters des Halfdan-Vaters Fródi wollen wir festhalten.

Nach der Art wie SCHNEIDER Typ 2 beurteilt,[43] ist man erstaunt bei ihm zu lesen: "Er [Fródi] galt ehemals [!] als Skjölds Sohn und Halfdans Vater".[44] SCHNEIDER setzt damit also ebenfalls einen ursprünglichen Fródi Halfdansvater an; allerdings kann dann seine Feststellung, Frotho I und Frotho V seien identisch[45], nur bedingt gelten. Da man keinen Grund dafür wird finden können, daß der Hadubarde zum Vater Halfdans gemacht wurde (außer es gab bereits einen Skjöldungen Fródi[46]), muß der Halfdansvater wohl ursprünglich ein Skjöldunge gewesen sein, kann also mit dem Hadubarden nicht identisch, sondern höchstens sekundär vermischt sein. Der Fródi der Hrólfssaga, der Bruder Halfdans, ist also mit dem Hadubarden identisch, ebenso wie Frotho IV und Frotho V bei Saxo, Saxos Frotho I ist davon zu trennen.[47]

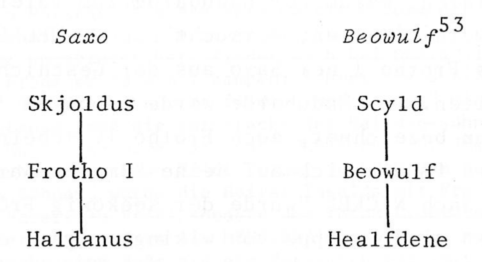
Ohne zu erklären, warum der Hadubarde zum Vater Halfdans hätte gemacht werden sollen, versucht nun G. NECKEL, die Geschichte dieses Frotho I bei Saxo aus der Geschichte des Hadubarden herzuleiten. Der Hadubarde werde schon im 'Widsith' (V.47) als *Wīcinga cynn* bezeichnet, auch Frotho IV scheint als Wikingerkönig, besonders im Hinblick auf seine Kämpenschar (Starkad), aufzutreten.[48] Nach NECKEL "wurde der seekönig Fróði zum selbständigen helden einer gruppe von wikingersagas. eine davon wurde von Saxo im II buch [Frotho I] verarbeitet". Das scheint mir ein schwacher Beweis für die Identität von Halfdansvater und Hadubarden zu sein. Sicherlich gehen einige Züge in Frothos I Wikingerleben auf Saxos Konto,[49] ein großer Teil aber beruht - wie OLRIK[50] ausgeführt hat - auf einer Fornaldarsaga von einem Wiking Fródi aus der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts, der auch sonst nachweisbar ist: von einem Brüderpaar Þorgisl und Fródi wird berichtet, daß es in Schottland heerte und der schottische Gegner Frothos I, Melbrikus, ist von Melbrigdi tönn Skotajarl nicht zu trennen.

Durch diesen Nachweis OLRIKs haben wir zwar einen weiteren Fródi gewonnen, daß der Wiking des 9. Jhs. aber mit dem Hadubarden oder dem Skjöldungen in einem engeren Zusammenhang steht, wird man kaum annehmen; seine Geschichte diente dazu, die magere Überlieferung von Fródi Halfdansvater zu bereichern.

Wenden wir uns wieder der genealogischen Stellung des Fródi Halfdansvater zu. Daß er nicht ein historischer Vater des dänischen Königs ist, wird durch die fehlende Alliteration nahegelegt, staben doch alle weiteren Skjöldungennamen auf *h-*.[51] Wir gelangen mit Fródi in den Bereich mythischer Stammbaumgestaltung und dürfen wohl annehmen, daß der Vater Halfdans der dem Norden gut bekannte Friedensfródi ist, bzw. umgekehrt: der Friedensfródi ist ein Skjöldung, wie noch zu zeigen sein wird, von alters her und nicht etwa durch junge Einfügung.

Es gilt nun im Bereich der mythischen Urgeschichte des dänischen Königshauses weiterzufragen. Bei Saxo ist nach Ausscheiden von Hadding und Gram, die mit großer Wahrscheinlichkeit

jüngere Zutaten sind[52], Frotho I der Sohn des Skjöld, zu dessen Enkel somit Halfdan wird. Damit können die Vorfahren des Healfdene im 'Beowulf' verglichen werden und es ergibt sich folgendes Bild:



Es ist evident, daß Skjöld und Scyld dieselbe Person sind[54], der mythische Stammvater der Skjöldungen. Auch die Identität von Halfdan und Healfdene ist nicht zu bestreiten. Wie aber steht es mit dem jeweiligen Zweitglied dieser Genealogien? Es wäre erwünscht, wenn es gemeinsame Sageninhalte gäbe und wohl deswegen hat E. SIEVERS[55] den Drachenkampf des Gauten Beowulf auf den Halfdansvater Beowulf übertragen und diesen dann mit dem Drachenkampf Frothos I bei Saxo gleichgesetzt. Diese Interpretation wurde m.R. teilweise heftig abgelehnt[56], nicht zuletzt deshalb, weil der Name des Skjöld-Sohnes nach Aussage der angelsächsischen Stammbäume nicht Beowulf sondern Bēow/Bēaw lautete.[57]

Einen anderen Weg hat A. OLRIK eingeschlagen, wenn er sagt: "Sandsynligheden er da for, at hans [Bēows] nære forbindelse med Skjold ikke er oprindelig, men skyldes Englændernes lyst til at genealogisere."[58] Bēow wird aus der Skjöldungengenealogie eliminiert, ebenso dann auch Skylds Vater Scēaf, den man aus dem Patronymikon Scefing des 'Beowulf' (V.4) erschließen kann.[59] So OLRIK: "Sceaf har da fra först af intet at göre med Skjoldungætten."[60]

Gegen die Eliminierung von Scēaf und Bēow aus der ursprünglichen Skjöldungengenealogie spricht nun manches. Von Scyld berichtet der 'Beowulf' (V.7-52), daß er in einem Nachen als Kind über das Meer zu den Dänen kam; eine entsprechende Geschichte wird in Aethelweards Chronik und von William von Malmesbury[61] (gest. um 1142) von Scēaf, seinem Vater, erzählt. Man hat

nun ausführlich diskutiert, wem von den beiden, Vater oder Sohn, die Erzählung tatsächlich angehört, ohne zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen.[62] Der Zusammenhang von Scēaf (mit der Bedeutung 'Garbe') mit dem unbekannten auf einer Garbe ruhenden Kind im Nachen[63] im Kontext einer Stammvatergeschichte scheint mir jedoch einleuchtend, zumindest kann dieser Zusammenhang nicht einfach durch Streichung des Scēaf aus der dänischen Genealogie beseitigt werden. Aber ungeachtet dieser Frage gibt es zwischen Scēaf-Scyld-Bēow einen Zusammenhang, der ursprünglich zu sein scheint: *Scēf* bedeutet 'Garbe', *Bēow* heißt einfach 'Gerste'[64], die beiden Namen scheinen auf das engste zusammenzugehören; auf der anderen Seite erscheint in der westsächsischen Genealogie ein Paar Scyld-Beow (Vater - Sohn), von Sceaf durch mehrere Generationen getrennt;[65] *Scyld* und *Sceaf* 'Schild' und 'Garbe' wiederum scheinen durch die sogenannte Abingdonsage in irgendeiner Weise verbunden (s. u. Anm. 102).

Ich halte es nicht für zwingend mit OLRIK anzunehmen, "att de engelske ikke er grundform, men den yngre særudvikling" des Stammbaums,[66] und so bleibt die Frage nach dem Verhältnis Bēows zu Fródi zunächst bestehen (und wird noch dadurch erschwert, daß in den isländischen Quellen[67] Fródi nicht unmittelbar auf Skjöld folgt, sondern dazwischen noch Fridleif auftritt).

OLRIK hat nun auch bezüglich Fródis zunächst einen 'radikalen' Weg eingeschlagen, indem er nach Gram und Hadding auch Fridleif und Fródi aus der Dänengenealogie entfernte: "... men der findes ikke nogen kilde, der ligefrem opfatter ham [Fródi] som barn af Skjold. Denne plads er da heller ikke betinget af nogen sammenhæng i handling, men alene af at Frode fredens tid nødvendig ma ligge i meget gammel tid, nær ved kongeættens ophav."[68] Bei OLRIK kann also nur Skjöld-Scyld Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben (s. aber u. S.143f.).

Auch für R.C. BOER ist Fródi eine Neuerung gegenüber der ursprünglicheren Fassung des 'Beowulf'. Die "Skjöldungisierung" des Hadubarden ist dabei die Voraussetzung dieser Neuerung.[69] Daß auch diese Annahme unwahrscheinlich ist, wird - so hoffe ich - aus dem Folgenden hervorgehen. Immerhin haben wir genau entgegengesetzt zu BOERs Auffassung schon durch die Sagengeschichte vermuten dürfen, daß ein Skjöldung Fródi den Anstoß für die

Eingliederung des Hadubarden gegeben haben mag.

Die Tatsache, daß Snorri in der Ynglingasaga (c.10) behauptet, der Fródifriede habe unter Frey begonnen, veranlaßte zahlreiche Forscher,[70] eine ursprüngliche Identität Fródis mit dem nordischen Gott anzunehmen; als Gegner dieser Auffassung ist in neuerer Zeit besonders W. BAETKE[71] hervorgetreten. Kurz zu den einzelnen Argumenten: BAETKE und SAHLGREN[72] ist wohl recht zu geben, daß der Ortsname *Frodhevi* (Uppland) nicht als Beleg für kultische Verehrung Fródis aufzufassen ist; fraglicher ist BAETKEs Ablehnung eines Belegs aus der 'Historia Norvegiae', wo in einer altschwedischen Übersetzung *frodhe* an Stelle eines *frøy* des lateinischen Originals steht: warum es sich hier um ein "leichtbegreifliches Versehen des Schreibers" handeln soll[73], ist mir nicht klar. Schwerer wiegen die Übereinstimmungen in den Geschichten von Frey und Fródi. Daß unter beider Regierung der Friede herrscht, könnte noch als sekundäre Übertragung erklärt werden, für die auffälligen Züge im Begräbnis der beiden kann das, entgegen OLRIKs[74] und BAETKEs Auffassung, nicht gelten, hat doch K. SCHIER[75] zeigen können, daß Freys und Fródis Bestattung, fügt man die einzelnen Züge zusammen, ein Begräbnisritual ergeben, wie es bei den Skythen bei Königsbegräbnissen tatsächlich geübt wurde. Weder Freys noch Fródis Bestattung sind im Hinblick auf das skythische Ritual vollständig, keine kann vom germanischen Material her befriedigend erklärt werden; ebenso ausgeschlossen ist Übertragung von Frey auf Fródi oder umgekehrt. SCHIERs Beobachtungen sichern gerade in diesem entscheidenden Punkt die enge Zusammengehörigkeit des skjöldungischen Königs und des nordischen Gottes.

Dazu kommen nun einige zusätzliche Argumente, die BAETKE bei seiner kritischen Stellungnahme nicht erwähnt hat, so die Tatsache, daß Frey in den Skírnismál (1,5; 2,5) das Attribut *inn fróði* trägt und weiters die auffällige Stelle in der Ólafs saga Tryggvasonar, wo es heißt, daß bei den Schweden Frey als Garant von *ár* und *friðr* verehrt wird, bei den Dänen aber Fródi, eine Stelle, auf die schon L. UHLAND[75a] hingewiesen hat. Ich glaube also nicht, daß man BAETKEs Ansicht folgen soll: "Alle Versuche, Fróði mit Frey gleichzusetzen oder einen Gott namens Fróði zu erweisen, sind als mißlungen zu betrachten."[76] Und die Tatsache, daß im Ynglingatal (10) Fródi als historischer dänischer König

auftritt[77], sollte im Hinblick auf die Bedeutung, die BAETKE selbst dem Euhemerismus einräumt, keine Rolle spielen. Ich möchte doch dabei bleiben: Fródi = Frey.

Läßt sich nun Frey in die mythische Genealogie der Dänen einordnen? - Im vielbesprochenen altenglischen Runengedicht heißt es:[78]

Ing wæs ærest mið East-Denum
gesewen secgun, oþ he siððan est
ofer wæg gewat; wæn æfter ran;
ðus Hearðingas ðone hæle nemdun.[79]

Gleichgültig ob man die Dänen nun ursprünglich zu den Ingvæonen rechnen will oder nicht[80], abgesehen auch davon, ob die Abreise Ings über das Meer (*ofer wæg*) auf ein Daherkommen über das Meer und dann auf einen Zusammenhang mit der Scyld/Sceaf-Geschichte schließen läßt,[81] Ing ist hier sicherlich als Stammvater der Dänen aufzufassen und daß Ing und Frey zusammengehören, halt ich trotz der Einwände BAETKEs[82] für hinreichend gesichert, d.h. Frey ist nicht nur durch Fródi, sondern auch durch Ing als mythischer Stammvater der Skjöldungen nachweisbar. Ihn mit OLRIK aus der ursprünglichen Genealogie zu streichen, wird schwer angehen.

Vielleicht ist es nun möglich, auch Fridleif, den wir aus dem Mühlenlied und den isländischen Genealogien, dann auch aus Saxo als Vater Fródis kennen, unterzubringen, auch wenn ihn die ags. Quellen nicht in Zusammenhang mit Fródi nennen. "Friðleif war ursprünglich nur Fróðis Vater, ohne eigentlichen Sagenstoff in gemeinnordischer Überlieferung, ein reiner Statist."[83] Umso merkwürdiger ist die Konstanz seines Auftretens. Auch Saxo kennt ihn als Vater sowohl Frothos III als auch Frothos IV, des Vaters Ingelds. "Friðleifs ältester Platz ist ... nicht vor Frotho IV., dem Vater des Ingellus, sondern vor Fróði friðgoði oder schon vor Frið-Fróði."[84] Der einzige, der Geschichten über Fridleif bringt, ist Saxo.[85] Vom ersten Fridleif (*Fridlewus celer*) erzählt er eine unspezifische Fornaldarsaga, nämlich seinen Sieg über den Wikingerkönig Hvirvil.[86] Mit Frotho I hat er das gegen Eisen gefeite Panzerhemd gemeinsam. Eine typische FAS ist auch die Geschichte vom zweiten Fridleif,

der mit Frotho I den Drachenkampf gemeinsam hat.[87] Was uns bleibt, ist der Name und Arngríms Feststellung[87a], daß schon zu seiner Zeit der Friede begann, dem dann sein Sohn Fróđi den Namen gab. Die enge Beziehung zum Frieden kommt auch im Erstglied des Namens zum Ausdruck; das Zweitglied, das auch als Simplex im Personennamen *Leifr* auftritt, kann mit A. JANZÉN[88] als aisl. *leifr* 'något efterlämnat' gestellt werden und dann 'Sohn' bedeuten, oder mit R. NORDENSTRENG[89] als ablautende Form von *lífr* 'Leben' aufgefaßt werden: dann würde Fridleif soviel wie 'der Friedenskräftige' bedeuten, was seine Beziehung zum Friedensfrodi nur unterstreichen würde.

Dem nordischen Fridleif entspricht nun in den ags. Genealogien (wo Fróđi nicht vorkommt) ein Frēalāf.[90] In Island heißt es: *Friallaf er ver kollvm friþleif.*[91] Frēalāf aber enthält im Erstglied das ags. Etymon zu an. Frey. Wenn nun die nordische Interpretation des ags. Namens nicht zufällig ist oder einer falschen Etymologisierung entspringt, so könnte die Vermutung ausgesprochen werden, daß auch Fridleif letztlich nur ein anderer Name für Frey-Fróđi ist.[92]

Außerdem sei noch Folgendes zur Erwägung gestellt: Fridlewus hat bei Saxo (lib.VI, IV 11) ein Liebesverhältnis mit der Bauerntochter Juritha und heiratet dann die Königstochter Frogertha. Mit Juritha zeugt er den Oli = Áli inn frœkni. "Die Vermählung eines Königs mit einer Bauerntochter ist der alten Heldendichtung fremd."[93] Umso auffälliger ist dieser Zug und es fragt sich, ob HERRMANNs Vorschlag das Richtige trifft, wenn er Arngríms Darstellung (c.8) für zutreffend hält, daß Áli der Sohn Fridleifs mit der Königstochter Hild ist. Bedenken wir, daß Freys Geliebte in den Skírnismál Gerd heißt, so könnte Frogertha - obwohl der Name auch sonst belegt ist[94] - auch hier an Frey denken lassen.[95] Und: Lebt in der Bauerntochter Juritha der riesische Charakter der Gerd weiter?

Fróđi, Ing und eventuell Fridleif sind also mit Frey identisch - für manchen vielleicht ein wenig viel, was da dem Wanengott aufgebürdet wird.[96] Aber: auch wenn die nordische Literatur keine Zusammenstellung von Frey-Namen bietet, berechtigt nicht die Fülle von Odinsheiti auch für Frey etwas Ähnliches anzunehmen? Zudem scheint auch die Art der verschiedenen Namen für diese Identifizierung zu sprechen: *Frey* heißt 'Herr' und ist bekanntlich als solches auch Appelativ, *Fróði*, was es auch genau bedeuten mag,[97] ist doch sicher ein Adjektiv und deshalb eigentlich ein Beiname (vgl. *Frey inn fróði*), und dasselbe kann für *Friðleif* gelten, wenn es 'der Friedenskräftige' heißt; (für *Ing* und das dazugehörige nordische *Yngvi* wag ich allerdings keine genauere Bestimmung.)

Man erinnere sich: die ags. Quellen haben auf eine Skjöldungengenealogie mit den Stammvätern 'Garbe', 'Gerste' geführt, die nordischen auf den Gott Frey; beiden gemeinsam ist ein Stammvater 'Schild', von dem das Königsgeschlecht seinen Namen hat. Zwischen 'Garbe' - 'Gerste' und Frey einen Zusammenhang herzustellen, dürfte nun immerhin möglich sein, ein Zusammenhang, der durch Freys Diener *Byggvir*, der mit dem ags. *Bēow* etymologisch zusammengehört[98], unterstrichen wird. Diese Ansicht hat auch OLRIK in seinem zweiten Band vertreten und ist damit von der Auffassung, daß Skjöld der einzige und alleinige Stammvater des dänischen Königshauses ist, mit Recht abgegangen. Von den ags. Quellen ausgehend und von der Annahme, daß "de forskellige stamfader-navne i grun betegnede en og samme person"[99] kommt OLRIK zu dem Ergebnis: "til hver stamfar svarer en form av kornvætten."[100]

Gerade der Namen-gebende Stammvater Skjöld scheint bei dieser Interpretation zu kurz zu kommen. Man könnte nun gerade ihn als sekundäre Entwicklung aus dem Skjöldungennamen ansehen[101], andererseits wird durch die schon erwähnte Abingdon-Sage[102] ein Zusammenhang zwischen 'Schild' und 'Garbe' schon für das 9. Jahrhundert nachgewiesen, wenn auch die inhaltliche Deutung dieses Zusammenhangs schwierig bleibt.[103] Vielleicht ist aber auch die Bedeutung von Scyld wesentlich, bezeichnet doch der Schild eine Verteidigungs- und Schutzwaffe; nach Sven Aggeson trug Skjöld seinen Namen *qvia universos regni terminos regiae defensionis patrocinio affatim egregie tuebatur.*[104] Das könnte eine Verbindung mit dem Friedens-Fróđi nahelegen.

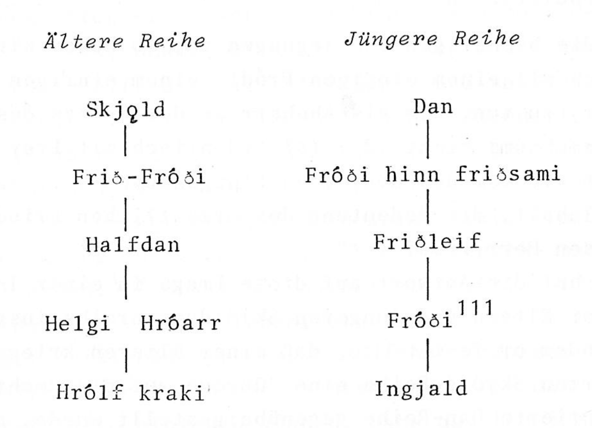
Wir halten also fest, daß die verschiedenen "Stammväter" vor Halfdan in einer engen Beziehung zur Frey-Verehrung stehen und können uns nicht H. SCHNEIDER anschließen, wenn er sagt: "Von einem Mythos ist hier keine Spur zu finden ... "[105]. Die ags. Form des Stammbaums fassen wir nicht als eine jüngere Sonderentwicklung, sondern als Parallele, in der der dem Freykult innewohnende vegetative Aspekt besonders betont ist. Fróđi aber halten wir für einen "echten" Skjöldungen; im Gegensatz zu NECKEL[105a] ist er nicht der skjöldungisierte Hadubarde, sondern er war Skjöldung, ehe der Hadubarde es wurde.

Wenn nun OLRIK[106] den mythischen Skjöldungenstammbaum von

agrarischen Riten um die letzte Korngarbe des Jahres her interpretiert und letztlich von den Namen Scēaf und Bēow her den Ursprung des dänischen Königshauses in volkstümlichen Vorstellungen vom "Jahresalten" sieht, so möchte ich hier doch einige Vorbehalte anmelden: Frey-Fróđi-Ing ist zwar sicher ein Wachstumsgott, aber er ist auch sicher nicht nur "de siste neg", er ist nicht ein Fruchtbarkeitsfetisch, sondern Hochgott und in einem "Erntedankfest" wird man nicht den Ursprung des dänischen Stammbaummythos sehen können. Mit anderen Worten, die Interpretation wird hier die nordische Form des Stammbaums und vor allem die Gestalt Fróđis gegenüber der ags. Gestaltung in den Vordergrund stellen müssen.

Um nun Fróđi besser in den Griff zu bekommen, ist es notwendig, auch noch die übrigen Frothos bei Saxo näher zu betrachten, d.h. da wir Frotho IV und Frotho V schon als skjöldungisierten Hadubarden erkannt haben, vor allem Frotho III, dem Saxo ein ganzes Buch widmet, und Frotho II; der sechste König dieses Namens kann beiseite bleiben.

Leider muß offen bleiben, wie Frotho II zu erklären ist[107]; Frotho III ist zwar sicher der Friedens-Fróđi, aber seine Stellung in der Genealogie ist auffällig. OLRIK hat hier die Lösung gefunden, indem er feststellte, daß die dänische Königsreihe, wie sie Saxo überliefert, zwei Gruppen von je fünf Generationen umfaßt, die OLRIK "ältere" und "jüngere" Skjöldungenreihe nennt.[108] Ursprünglich eng verwandt hat die ältere Reihe, die im Schicksal Hrólf krakis ihren Mittel- und Höhepunkt findet, an der Spitze einen Ahnhern Skjöld; sagengeschichtlich entspricht ihr Eingliederungstyp A der Hadubardenfehde. Mit Ingelds Rache im Zentrum ist die jüngere Reihe charakterisiert (Eingliederungstyp B), an deren Spitze ein Stammvater Dan steht. Beiden Reihen ist Fróđi gemeinsam, jeweils an zweiter Stelle stehend, einmal heißt er *Friðfróði*, das andere Mal *Fróði hinn friðsami*[109], bzw. *Frothi hin frithgothae*:[110]



Ich bin nun nicht der Meinung, daß das Auftreten eines Friedenskönigs Fróđi in jeder der beiden Stammbaumformen dadurch begründet ist, daß man möglichst nahe dem Ursprung, in "mythischer Zeit", einen Friedensherrscher einbauen wollte, sondern daß gerade Fróđi die Konstante beider Stammbäume, daß Fróđi also der "eigentliche" Stammvater der Dänenkönige ist. Skjöld und Dan sind viel eher spätere Zutaten als der durch das Runengedicht nachgewiesene Frey-Fróđi-Ing.

In ihrem Kern (Hadubardenfehde) sind beide Stammbäume gleich alt und verkörpern nur verschiedene Formen der Sagenentwicklung. Die Version Saxos entstand durch die Hintereinanderreihung der beiden ursprünglich konkurrierenden Stammbaumformen. Die isländischen Stammbäume schoben die beiden Genealogien ineinander.[111a] Was wir daraus lernen ist, daß Frotho I und Frotho III ursprünglich dieselbe Person gewesen sein dürften, daß die Spaltung in 2 Friedensherrscher also mit der Entstehung der verschiedenen Stammbaumversionen zusammenhängt. (Ferner lernen wir dadurch, daß der Fróđifriede ursprünglich als Friedenszustand einer mythischen Urzeit angesehen wurde und nicht, wie aus Saxo zu entnehmen wäre, als Ereignis einer "historischen" Zeit. Insofern ist auch die Gleichsetzung der Regierungszeit Fróđis mit der des Augustus[112] erst im Rahmen der isländischen genealogischen Spekulationen oder der dänischen Hintereinanderreihung der beiden Genealogien möglich.[113])

2. Zum Fródifrieden

Treffen die bisherigen Überlegungen zu, so haben wir es ursprünglich mit einem einzigen Fródi, einem einzigen Friedensherrscher, zu tun, der als Ahnherr an der Spitze des Skjöldungenstammbaums steht, der (als identisch mit Frey) der mythische Begründer des dänischen Königshauses ist. Was aber ist der Inhalt, die Bedeutung des urzeitlichen Friedenszustandes, dessen Herr Fródi ist?

OLRIK hat die Antwort auf diese Frage in einer Interpretation der ältern und jüngeren Skjöldungenreihe insgesamt gesucht, indem er feststellte, daß einer älteren kriegerisch orientierten Skjöld-Reihe eine jüngere auf die Rechtsordnung hin orientierte Dan-Reihe gegenübergestellt wurde, oder in HERRMANNs Worten: " ... das Ideal der ersten ist der Held, das der zweiten ist der Staat."[114] Für die beiden Fródi, "ursprünglich ein und dieselbe Gestalt"[115], bedeutet das: "de ældre Skjoldungers Frið-Fróði særtegnes ved sin guldrigdom og særlig ved den guldmalende kværn; de yngre Skjoldungers Fróði hinn friðsami ... lægger vægt pa den sikkre samfundsordning ..." Daraus folgert OLRIK: "Guldrigdommen er den umiddelbare afspejling af Frodefreden som en lykketilstand, lovordningen er det mere eftertænkte; for sa vidt er udviklingsrinnet ganske som mellem Skjold og Dan, og mellem den ældre og yngre Skjoldungrække i det hele."[116] Daß im Stammvater Dan der Gedanke an ein dänisches Königshaus zum Ausdruck kommt, Skjöld dagegen der Stammvater eines Helden- und Herrschergeschlechts ist - im 'Beowulf' ist *Scyldingas* allerdings eine Bezeichnung für die Dänen insgesamt - darf man wohl annehmen. Aber folgt daraus, daß die Rechtsordnung als Inhalt des Frodifriedens Ergebnis einer jüngeren Entwicklung ist, daß der Fródifrieden ursprünglich nur ein Zeitalter des Goldreichtums war?

Nicht alle Motive, die an Frotho III, dem Fródi der jüngeren Reihe, hängen, sind tatsächlich jünger - das räumt auch OLRIK ein, wenn er das Begräbnis Frothos III mit dem Freys vergleicht.[117] Was aber für das Begräbnis-Motiv gilt, kann grundsätzlich auch für die anderen charakteristischen Merkmale Frothos III zutreffen, nämlich für das Goldringmotiv und Fródis Gesetzgebertätigkeit.

Das Motiv vom offen hingelegten Goldring als Symbol der Rechtssicherheit[118] weist OLRIK für Rollo, den Begründer der Normandie und König Alfred (gest. 911) nach, und ähnliche Aussagen über Rechtssicherheit finden sich bei Theoderich, Eadvin von Northumberland (ca. 620), Wilhelm dem Eroberer, Heinrich I von England (gest. 1135) und dem irischen König Brian Borumha, von dem gesagt wird, daß zu seiner Zeit eine Frau mit einem Goldring durch ganz Irland gehen konnte, ohne belästigt zu werden.[119] OLRIK unterscheidet bezüglich der Ausgestaltung des Motivs zwei Typen, einerseits die Gestaltung als Redensart ("talemåde"), etwa in der Art: "In der Zeit des Königs X herrschte eine solche Rechtssicherheit, daß man einen Goldring frei hätte hinlegen können, ohne daß ihn jemand genommen hätte"; andererseits in sagenhafter Ausgestaltung, etwa: "Einst legte König X einen Goldring frei hin und keiner wagte es, ihn zu nehmen; so groß war damals die Rechtssicherkeit". Nach OLRIK ist der zweite Typ jünger: "Både efter kildernes vidnesbyrd og efter æmnets egen art må det færdige sagn på en tid være sprungen ud af vagere 'talemåder'".[120] Da das Motiv bei Fródi nur in der zweiten Form vorkommt, nimmt OLRIK an, "at det mægtige fredskongedömme i mangt og meget er en efterligning af fremmede (karolingiske eller angelsaksiske) forbilleder". Als Zeit der Übernahme nimmt OLRIK das 10. Jahrhundert an. - Wie die Quellenlage zu beurteilen ist, kann schwer entschieden werden, aber "efter æmnets egen art" würde ich zunächst gerade das Gegenteil von OLRIK vermuten, nämlich, daß die sagenmäßig gestaltete, konkrete Form den altersmäßigen Vorrang beanspruchen kann.

Ähnlich ist OLRIKs Auffassung der legislativen Tätigkeit Frothos III,[121] die bei Saxo in drei Abschnitte gegliedert ist: die mit dem Goldring in Zusammenhang stehende Gruppe der norwegischen Gesetze befaßt sich mit dem Diebstahl und wurde nach OLRIK gemeinsam mit dem Goldringmotiv entlehnt; die zweite Gruppe, die sogenannten Russengesetze, mit ihrer Ausrichtung auf Kriegs- und Heerwesen weist OLRIK ursprünglich Frotho IV, dem Vater Ingelds, zu,[122] die dritte Gruppe, die dänischen Gesetze, enthalten "en virkelig gammel dansk herlov".

Daß aus der Art der Gesetze nichts über das Alter der Vorstellung von einem Gesetzgeber Fródi ausgesagt ist, liegt auf

der Hand und ergibt sich aus der Art dieser Gesetze, deren Herkunft im einzelnen hier nicht geprüft werden soll. Es ist keine Frage, "die große Frodesaga als Ganzes ... ist eine Neuschöpfung, eine politisch-historische lygisaga des 12. Jh. und steht unter dem unmittelbaren Eindruck der Ereignisse vom Jahre 1171 und der vorhergehenden Jahre."[123]

Daß aber auf der anderen Seite die Vorstellung von Fródi als Gesetzgeber alt ist, Fródi somit für die Ausgestaltung einzelner jeweils aktueller Gesetzeskomplexe offen war, könnte sich aus anderen Gründen vermuten lassen.

Auf die Zusammengehörigkeit Fródis mit Frey wurde schon hingewiesen. Wir kennen Frey als Gott der Fruchtbarkeit, als einen Gott der 3. Funktion DUMÉZILs, er herrscht über Regen und Sonne und über das jährliche Wachstum.[124] Aber Frey ist auch ein Gott der 1. Funktion, ein Gott der Herrschaft. Er ist keine "Art von Fruchtbarkeitsfetisch; ... sein Name, *Freyr*, bedeutet 'Herr', und seine über das Vegetative hinausreichende kosmische, ja universale Würde ist bekundet durch seinen Beinamen *veraldar-guð*, 'Welt-Gott'."[125] Das Wesen Freys ist, wie ich es auch bei Balder vermuten würde, nicht dadurch zu erfassen, daß man ihn einer Dimension exakt zuordnet, sondern daß man die Durchdringung der Funktionen im Auge behält.[126]

Nach Snorri ist nun der Fródifrieden dadurch definiert, daß zu dieser Zeit *ár ok friðr* herrschte.[126a] und in der Snorra-Edda heißt es von Frey: *hann er gott at heita til árs ok friþar, hann ræðr ok fésælv manna.*[127] Diese Formel drückt genau das aus, was M. ELIADE[128] als charakteristisch für urzeitliches Denken herausgearbeitet hat, die Einheit der Lebensordnung: Ordnung der Natur und Ordnung des menschlichen Zusammenlebens sind untrennbar miteinander verbunden. Nur so kann im urzeitlichen Menschenopfer durch dessen regenerative Kraft die Erneuerung der Ernte mit der Wiederholung des Schöpfungsaktes zusammenfallen; nur so bilden die Ordnung des natürlichen Jahresablaufs der Vegetation und die in den Schöpfungsmythen zum Ausdruck gebrachten Satzungen menschlichen und kosmischen Lebens eine Einheit. Dem entspricht völlig, wenn BAETKE die Formel *ár ok friðr* als Ausdruck der Kultsprache auffaßt[129] und feststellt: "Die Formel faßt gleichsam zusammen, was im germanischen Sinn das Heil des Volkes ausmacht"[130]; nach ELIADE

ist dies nicht nur germanisch, sondern urtümliche Denkungsart überhaupt.

Snorri hat somit in seiner Definition des Fródifriedens schon alles Wesentliche ausgesagt und es verwundert nicht, daß alle Berichte über das germanische goldene Zeitalter sich unter den Begriffen *ár* und *friðr* zusammenfassen lassen, so wenn es heißt, daß damals kein Mensch dem anderen Leid zufügte oder ihn tötete, selbst wenn er den Mörder seines Bruders oder Vaters gebunden fände; auch gab es keinen Raub und keinen Diebstahl. In der Fródizeit gab es weiter reiche Heringsschwärme, die Äcker trugen reiche Frucht und besäten sich selbst, in der Erde fand man Erz aller Art, es gab reiche Ernten und viele Bienenschwärme.[131]

Ár und *friðr* gehören zusammen und machen den Inhalt des goldenen Zeitalters aus. Es ist nicht möglich, einen der beiden Bestandteile als jünger und sekundär anzusehen, so wenn etwa HERRMANN ausführt: "Die Isländer schlugen noch einen anderen Weg ein, um den Fródifrieden weiter auszumalen: sie schilderten die Fruchtbarkeit und den Wohlstand des Landes in Frodis Tagen."[132] Ebensowenig aber kann ich OLRIK zustimmen, wenn er nur Fruchtbarkeit und Reichtum als das ursprüngliche Wesen der Fródizeit ansieht; der Friede gehört dazu.

Was bedeutet aber dieser Friede genauer? BAETKE hat folgende Definition gegeben: "*friðr* ist die Gesamtheit jener rechtlich-sittlichen Ordnungen, die ein friedliches und fruchtbares Zusammenleben in der politischen Gemeinschaft gewährleisten" und er betont weiter: "Darin, daß die Germanen um den Frieden opferten, spricht sich ihr Glaube aus, daß er nicht eine menschliche Institution oder eine 'natürliche' Ordnung, sondern eine göttliche Stiftung ist, ein donum sacrum, das mittels des Kultes immer wieder auf die Volksgemeinschaft herabgezogen werden muß."[133] Der Friede ist also Ordnung, gesetzte Ordnung, er ist auch Gesetz; der Friede als etwas nicht "automatisch" sich Ergebendes bedarf des Friedensstifters und auch des Gesetzgebers. Indem nun der Friede als rechtliche Ordnung, nicht als Gefühl gegenseitiger Liebe, mit dem mythischen Stammvater des Königsgeschlechtes, mit Fródi also, in Verbindung gebracht wird, muß jener auch zum Stifter der Friedensordnung, zum Gesetzgeber *kat'exochén* werden. Das heißt aber, daß wir

entgegen OLRIKs Auffassung Frothos Gesetzgebertätigkeit nicht im Zusammenhang mit der Entstehung der reichsorientierten jüngeren Dan-Reihe sehen können, sondern sie dem einen ursprünglichen Friedens-Fródi = Frey zuschreiben.[134] Wir verstehen den göttlichen Ahnherrn der Skjöldungen als Garanten von Fruchtbarkeit, Wohlstand und Frieden, als Garanten jeder Art gedeihlichen menschlichen Lebens und Zusammenlebens.[135]

Fródi-Freys Bestattung hat, wie SCHIER zeigte, eine enge Verbindung zu einem tatsächlich geübten Totenritual. Mit dem Fródifrieden hat man aber auch - wie ich glaube zu Recht - den Nerthusfrieden in Zusammenhang gebracht,[135a] der nach Tacitus (Germania c.40) während des Kultfestes herrscht: *non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione moralium deam templo reddat.*[136] Ob es sich hier um eine genetische oder typologische Beziehung handelt, ist schwer zu sagen und soll nicht untersucht werden. Es ist auch nicht möglich, eine Beziehung zwischen (skythischem) Begräbnisritual und Nerthuskult herzustellen; wir können einen Fródi-Kult nicht wirklich feststellen oder in den Griff bekommen. Daß es aber einen Fródi-Kult gegeben hat, scheint mir wahrscheinlich, ebenso daß - wie schon gesagt - die Formel *ár ok friðr* Bestandteil eines solchen Kultes ist.

BAETKE hat nun einen solchen Kult dahingehend bestimmt, daß kultische Opferhandlungen mit der Bitte um gutes Jahr und Frieden an den Gott, dem man opfert, verbunden sind. BAETKE hat dabei aber den Mythos vom Fródi-Frieden aus seiner Betrachtung ausgeklammert, wohl deshalb, weil eine das Opfer begleitende Bittformel schwer mit dem Mythos von einem urzeitlichen Friedenszeitalter zusammenzubringen ist: Mythos und Kult haben auf diese Weise nichts miteinander zu tun.[137]

Zieht man ELIADEs Begriff von der mythischen Zeit und seine Darlegungen über die Vergegenwärtigung mythischer Ereignisse im Kult heran, so scheint eine Lösung des Problems möglich. Im Kult wird das Ereignis der mythischen Vorzeit wieder neu und dadurch werden auch im Ritual jene Kräfte regeneriert, die nach Aussage des Mythos *in illo tempore* gewirkt haben.[138] Auf diesem Hintergrund wird man damit rechnen können, daß der Friede nicht nur durch Opfer von den Göttern erbeten wird (Bitt- und Dank-

opfer sind nur éine Form des Kultes), sondern daß er als Friedenzeit *illius temporis* im Festfrieden des Rituals unmittelbar erneuert wird. (Dieser Gedanke sollte auch bei der Interpretation des Nerthuskultes mehr beachtet werden. Der Friede muß nicht nur Rahmen, sondern kann auch Bestandteil des Kultes sein!)

Die von BAETKE durchgeführte Trennung von Friedensopfer und Friedensmythos scheint sich aus der für unser lineares Zeitdenken schwierigen Vorstellung von der "Wiederkehr der Zeit" zu ergeben; gerade durch dieses archetypische Denken[139] läßt sich die Kluft zwischen mythischer Urzeit (Fródifrieden) und erbetener und erwünschter Erneuerung dieser Friedenszeit überbrücken. Diese Erneuerung der Friedenszeit geschieht *hic et nunc* durch den *hic et nunc* im Kult anwesend gedachten mythischen Stammvater. Die Repräsentation des Stammvaters (etwa durch den königlichen Nachkommen, wie es HÖFLER[140] für die Ynglingar angenommen hat) ist dann wohl realer Ausdruck dieser Vergegenwärtigung. Daß wir mit einem solchen Kultgeschehen rechnen dürfen, dafür könnte sprechen, daß der urzeitliche Friedenszustand schon zu einer Zeit mit einem historischen Königsnamen (der dann zugleich Gott-Name ist) verknüpft erscheint (Grottasöng: 10. Jh.), zu der man noch nicht unbedingt mit der euhemeristischen Entwicklung der Götter zu Vorzeitkönigen zu rechnen braucht. Der König als Repräsentant des mythischen Stammvaters ist dann zumindest im Kult tatsächlich auch der Herr der jeweils kultisch erneuerten Friedenszeit *illius temporis*. *Ár ok friðr* hängen so mit dem Königtum aufs engste zusammen, aber nicht wie BAETKE meint[141] dadurch, daß der König als Verantwortlicher für die Darbringung der Opfer diese durchführt, sondern dadurch, daß der König Träger des kultisch vermittelten[142] "Königsheils" ist.[143]

Bedenkenswert wäre nun, ob nicht auch das Ringmotiv von diesem Zusammenhang her zu interpretiern ist. Eine Monographie über die Bedeutung des Ringes im germanischen Altertum steht noch aus, wenn auch K. HAUCK[144] einen wertvollen Beitrag zu diesem Thema geleistet hat. Soviel wird man aber sagen können: Kreis und Ring spielen in der religiösen und mythischen Vorstellungswelt vieler Völker eine wichtige Rolle, so auch bei den Germanen;[145] u.a. die Torques-Krönung des Julianus Apostata,[146] der Ring von Pietroassa;[147] der Ring als Kultobjekt ist in der

skandinavischen Literatur gut bezeugt und wird als Symbol rechtlicher Bindungen durch den mehrfach erwähnten Ringeid gesichert. Die Belege dafür hat F.P. MAGOUN[148] zusammengestellt. Gegen die religionshistorische Deutung des Belegmaterials hat A. KABELL[149] jüngst Einspruch erhoben und den Eidring wie den Ringeid als eine literarische Erfindung angesehen, da man in Island nach der Einführung des Christentums "auch in religiöser Hinsicht seiner Frühgeschichte einen literarischen Glanz geben wollte." Das sei den Isländern gelungen: "Eher überrascht, dass man die literarische Durchführung in dem Grade gemeistert hat, dass die Kunst bis zum heutigen Tag [d.h. bis KABELL die Fiktion durchschaute] für Wirklichkeit gehalten werden konnte." Ich glaube allerdings nicht, daß KABELLs Argumente einer genaueren Prüfung standhalten, ohne daß ich hier näher darauf eingehen möchte.[150] Auch die Einwände, die KABELL gegen die Aussagekraft des Schwures, den die Wikinger König Alfred von England leisteten,[151] als eines Belegs für germanische Religionsgeschichte vorbringt, scheinen mir nicht stichhältig.- Zu den Belegen für Ringeid und Eidring kommt außerdem noch das Motiv des Erhängens mit einem Ring (König Agni im Ynglingatal), das HAUCK mit der Göttin Freyja verbindet, die ja selbst im *brísingamen* einen berühmten Halsschmuck besitzt.[152] Bedenkt man ferner, daß der (Hals-)Ring ein Würdezeichen germanischer Herrscher gewesen ist (HAUCK)[153], so wäre es denkbar (ohne daß es sich beweisen ließe), daß das Motiv vom auf der Jällingheide niedergelegten Goldring auf einen Kultakt im Zusammenhang mit dem Kultfrieden eines Fródi-Kultes zurückgeht und dessen rationalistische Umdeutung ist. Die Tatsache, daß nicht Frey, sondern Odin, Ull und Thor als Ringgötter belegt sind, braucht nicht dagegen zu sprechen, "denn sicherlich gehörte der Ring als Kultgegenstand überhaupt zum Götterkult".[154]

3. Zur Interpretation des Grottasöng

Wenden wir uns nun der für Fródi besonders wichtigen Quelle, dem Mühlenlied zu. Dieses mit einer Prosaeinleitung Snorris in zwei Handschriften der Snorra-Edda[155] überlieferte Gedicht, wohl aus dem 11. Jahrhundert[156], reicht in seinem Kern ins 10. Jh. zurück,[157] wie die darauf bezüglichen Skaldenkenningar beweisen.[158] Daß der darin geschilderte König Fródi der Friedensherrscher ist, hat wohl nie jemand bezweifelt, wohl aber wurde angenommen, daß

in sein Bild Züge des Hadubarden Fródi eingegangen sind; so etwa der Kommentar von SIJMONS-GERING: "in dem bilde, das der Grottasǫngr und Snorres (in einzelheiten abweichende) prosa von dem Könige Fróþe entwerfen, sind völlig unvereinbare züge gemischt, und es scheint daher unvermeidlich anzunehmen, daß zwei verschiedene sagenfiguren gleichen namens miteinander kombiniert wurden."[159] Ähnlich urteilt G. NECKEL.[160] In Einzelheiten weichen der Kommentar und NECKEL allerdings voneinander ab. SIJMONS-GERING nehmen an, daß "dem goldgierigen brudermörder, identisch mit dem Fróþe der Hrólfs saga Kraka und mit Frotho V des Saxo"[161], die Wundermühle Grotti zuzuschreiben ist. NECKEL nimmt sie für den Friedens-Fródi in Anspruch, allerdings erst nachdem dieser unter dem Einfluß des (hadubardischen) Brudermörders negative Züge erhalten hat.[162] Beide Annahmen setzen voraus, daß die Art von Fródis Tod geändert wurde. Nach Aussage des Liedes mahlen die gefangenen Riesenmädchen Fródis Untergang und Hrólf kraki wird Rache an Fródi nehmen; Snorris Prosa läßt einen Seekönig Mysing auftreten, der Fródi tötet. Für den Fródi der Hrólfssaga müssen wir aber mit dem Tod durch die Halfdan-Söhne (Helgi und Hróarr) rechnen. Hat nun dieser Brudermörder einen entscheidenden Anteil an der Ausgestaltung der Mühlenlied-Geschichte, so würde das bedeuten, daß der Tod durch die Halfdan-Söhne ersetzt wurde durch den Tod durch Mysing, bzw. durch die Einführung der Verderben mahlenden Riesenmädchen. Das Mühlenlied wäre dann eine schwache Sproßfabel zur wohlgebauten Dichtung der Vaterrache der Halfdan-Söhne.

Ansatzpunkt für die "Vermischungstheorie" ist Strophe 22 des Grottasǫngr:

Mǫlom enn framarr! mun Yrso sonr
við Hálfdana hefna Fróða;
sá mun hennar heitinn verða
burr oc broðir; vitom báðar þat.

Nach Auskunft dieser Strophe würden die Riesenmädchen das Heer nicht wie in Snorris Prosa für Mysing gegen Fródi mahlen, sondern für die Nachkommen Halfdans, was nach SIJMONS-GERING[163] auch das Richtige treffen soll. Dann aber würde den Riesenmädchen die Rachetat entgleiten. NECKEL hat dies zunächst als

geschickte Komposition bezeichnet, wenn die Rache an Fródi durch Rolf das Mittel ist, "um das verderben, das die mühle mahlt, auf der bühne der heldendichtung in szene zu setzen",[164] später jedoch diese Auffassung zu Recht als "Notlösung" angesehen.[165] Hrólf braucht kein von Riesinnen gemahlenes Heer, um die Rachetat auszuführen, und die gewaltigen Riesinnen bedürfen nicht eines Hrólf, um ihren Herrn zu vernichten. Bei einer Vermischung beider Arten würde jeweils das Entscheidende der Fabel an Wert verlieren.

Die zitierte Strophe ist nun schon häufig ein Stein des Anstoßes gewesen. Die Handschriften bieten sinnloses *við Halfdana*, sodaß die meist angesetzte Form *vigs Hálfdanar* erst das Ergebnis einer Konjektur ist[166], die wegen des Stabes aber Bedenken erregt hat.[167] Liest man statt dessen *niðr Hálfdanar*, so müßte Frodis Tod gerächt werden.[167a] Aber an wem? An Mysing (nur in der Prosa) doch wohl nicht, davon findet sich sonst keine Spur. Aber auch wenn man bei der sagengeschichtlich noch am wahrscheinlichsten Lesung *vigs Hálfdanar* bleibt, besagt die Strophe, wie SCHNEIDER bemerkt, nicht mehr und nicht weniger als: "der Rächer Hrolf wird eines Tages kommen".[168]

NECKEL hat nun das Mühlenlied für ein ursprünglich reines Redegedicht gehalten und mit einigen anderen Strophen auch die genannte für unecht erklärt,[169] und dieser Auffassung hat sich auch SCHNEIDER angeschlossen[170]. Man wird aus Str. 22 jedenfalls nicht allzuviel entnehmen dürfen, am allerwenigsten wird man sie als Zeugen für eine glückliche Verbindung von Rache der Halfdanssöhne, bzw. Hrólfs mit dem Aufstand der Riesenmädchen ansehen dürfen.[171]

Was sind nun die weiteren Indizien für die "Vermischungstheorie"? NECKEL hat das schreckliche Erwachen Fródis und die *brenna* des Grottasöng mit einer Stelle bei Saxos Frotho V (lib.VII,I 7) zusammengestellt: *Frotho excitationis suae poenas ferro exigere solitus fuerat*. Dieses Verbot verhindert die Warnung des Königs und er erwacht, "um alsbald in rauch und flammen unterzugehen".[172] Im Mühlenlied schläft Fródi, nachdem er den Mägden den Arbeitsbefehl gegeben hat. Auch er wird plötzlich erwachen und wie Frotho V durch Feuer ums Leben kommen. Dem *brenna*-Motiv, das auch die Hrólfssaga kraka kennt, wird man keine allzugroße Bedeutung beimessen, dazu ist es in der nordischen Literatur zu beliebt. Das

Verbot, geweckt zu werden und der Auftrag des Königs an die Mägde, ununterbrochen zu arbeiten, während er schläft, haben sowohl inhaltlich als auch durch den Kontext eine verschiedene Bedeutung und scheinen mir ein schwacher Beleg, um die Vermischung der beiden Fródi zu stützen. Ein weiteres Argument ist die Hinrichtung zweier unbekannter *cubicularii* durch Frotho I, hinter denen sich die Halfdan-Söhne verbergen sollen.[173] Das wäre allerdings eine seltsame Reminiszenz, denn es gibt keine Sagenform, in der ein Fródi die Halfdan-Söhne umbringt, in allen entsprechenden Sagenformen ist er der Getötete. Daß Frotho I bei Saxo in seiner Rüstung erstickt, kann wohl nicht mit dem Feuertod Frothos V verbunden werden.[174] Bleibt noch das Motiv, daß Frotho I Gold auf seine Speisen streut, um vor Vergiftung sicher zu sein (Saxo, lib.II, IV 2); dieser Zug kann einerseits aus der Volksmedizin kommen, kann allerdings auch auf die mißverstandene Kennig Gold = Fródis Mehl zurückgehen:[175] das würde aber nur besagen, daß diese Kenning auch in Dänemark bekannt war; und selbst wenn ein weiterer Zusammenhang existierte, braucht das nicht zu verwundern, ist doch Frotho I ein Abkömmling eben des Friedens-Fródi. Ich glaube, daß H. SCHNEIDER recht hat, wenn er meint: "Gut skjöldungisch ist an dem Froði unserer Dichtung nur eines (abgesehen vom Flammentod, den er einem falschen Skjöldung verdankt): sein Sitz in dem Hleidr."[176] Gerade das verwundert aber nicht, wenn man annimmt, daß der Friedens-Fródi schon Skjöldung war, ehe der Hadubarde es wurde.

Wenn wir nun die "Vermischungstheorie" ablehnen und Hrólf kraki mit der Strophe 22 aus dem Mühlenlied eliminieren, so bleibt doch noch die Frage nach dem Tod Fródis in Snorris Prosavorrede[177] und im Text des Gedichts; dazu kommt der Tod Frothos III, der bei Saxo von einer in eine Seekuh verwandelten Hexe getötet wird,[178] wozu noch der Fródis durch einen Hirsch bei Árngrim zu stellen ist.[179] Die Beweisführung, die A.H. KRAPPE[180] vorgelegt hat, um die Ursprünglichkeit von Snorris Version nachzuweisen, überzeugt nicht; die beste Lösung des Problems stammt nach wie vor von OLRIK, der in Mýsingr ein Tier von mausgrauer Farbe sieht, was sich mit der Seekuh Saxos vereinen läßt. Der Seekönig Snorris beruht dann auf einem Mißverständnis.[181] Der Tod durch einen Hirsch könnte dann eine Variante

des Typus sein, daß der Wachstumsgott durch ein wildes Tier fällt; auf die Verwandtschaft dieses Zugs mit dem Tod der Fruchtbarkeitsgötter vom Typ Attis, Adonis wurde dabei schon mehrfach hingewiesen.[182]

Wenn nun Saxos Version vom Tod Fródis richtig ist, Snorris Prosa eine Entstellung dieser Fassung, so bleibt die Frage, wo dann die Riesenmädchen des Grottasöng einzuordnen sind.

Die Mühlengeschichte hält man ebenso wie die Mägde seit OLRIKs Ausführungen für eine unter dem Einfluß des Märchens entstandene jüngere Ausgestaltung des Fródischicksals.[183] Einen gegenteiligen Hinweis bietet KRAPPE:[184] In den Trauerzeremonien, die bei den orientalischen Fruchtbarkeitsgöttern eine so große Rolle spielen, werden mehrfach auch Mühlen erwähnt,[185] und es ist zu erwägen, ob nicht Mühlenlieder (Trauerlieder) im Zusammenhang mit Fródis Tod und Bestattung den Anstoß für die Gestaltung des Gedicht-Themas gegeben haben. Das ist nun freilich weder beweisbar noch auch weiterführend, denn ich glaube nicht mit KRAPPE, daß "the myth of Fróði's mill is an aetiological myth explaining why the death of the mythical king was sung by grinding girls at the grinding festival which probably commemorated his premature end". KRAPPE nimmt an, daß dieser aetiologische Mythos seinerseits wieder den Kult beeinflußt habe, daß die Mägde dann auch kultisch als Vernichter Fródis figurierten und der vorliegende Text des Grottasöng ein Kulttext sei. Es mag möglich sein, mahlende, trauernde Mägde für den Kult eines sterbenden Vegetationsgottes anzusetzen, der Aufstand der Riesenmädchen hat darin aber keinen Platz, weder auf einer ersten noch auf einer zweiten Stufe der Kultentwicklung. Ebensowenig wie die aufrührerischen Riesenmädchen ist die Wünschelmühle aus dem Ritual abzuleiten.

In präziserer Form hat NECKEL eine ähnliche Argumentation wie KRAPPE vorgelegt:[186] In der Lokasenna 44 heißt es von Byggvir, daß er sich an den Ohren Freys befinde und unter den Mühlen zu krächzen pflegt. Byggvir ist uns schon im Zusammenhang mit dem ags. Bēow begegnet. NECKEL vermutet nun, daß es den Brauch gegeben habe, Getreidepuppen bei Mühlen aufzustellen, die dann zur Mehrung des Ertrags in die Mühle geworfen wurden. So sei Fródi zum Herrn der Mühle geworden. Auch das ist nicht ausgeschlossen, führt aber ebensowenig zum spezifischen Mühlenliedthema; es fehlt der Aufstand der Mühlenmädchen, es ist ein weiter Weg zur Wunschmühle, die auch Frieden mahlt und überhaupt zum Friedensherrscher, wie ich ihn zu interpretieren versucht habe.

Es scheint, als hätten Wunschmühle und Riesenmädchen in einem Fródikult, wie er auch ausgesehen haben mag, keinen Platz. Die Fabel, die das Mühlenlied bietet, ist mit OLRIK als sekundär gegenüber den Vorstellungen von der Friedenszeit Fródis anzusehen.

OLRIK hat nun in diesem Zusammenhang verschiedene Märchen und Volkssagen herangezogen,[187] so eine färöische Sage, in der ein Mann in einem großen Erdloch, aus dem man Mühlengeräusch vernehmen kann, ein Trollweib beim Goldmahlen sieht, und dem es gelingt von dem Gold zu stehlen. Ob man in dieser aetiologischen Ortssage ein Vorbild für das Mühlenlied sehen kann, halte ich für fraglich. Weiters verweist OLRIK wie Fr. VON DER LEYEN[188] und NECKEL[189] auf die Märchen von selbsttätigen Wunderdingen, die in falsche Hände geraten und großes Unheil anrichten, das bekannteste dieser Art: "Warum das Meer salzig ist"; diese Erzählung ist ja bei Snorri von König Mysing erzählt. Die Bedingung für eine Verbindung dieses Motivs mit Fródi gibt NECKEL an: "der reichtum des Friðfróði war es offenbar, der das motiv der wunschmühle an sich zog."[190] - Nun liegt aber die Pointe aller dieser Märchen auf dem Raub und der mißbräuchlichen Verwendung des Wunderdings, die dann zum Untergang des Räubers führt; der Reichtum Fródis ist noch lange kein Grund, das Mühlenmotiv zu attrahieren und den Friedens-Fródi an die Stelle des Mühlenräubers des Märchens zu rücken. NECKEL erwägt daher auch noch eine weitere Möglichkeit: Fródi sei unter dem Einfluß des Brudermörders gleichen Namens zu einem Bösewicht geworden ("Vermischungstheorie") und als solcher mit dem reichen, bösen Räuber der Wundermühle im Märchen gleichgesetzt worden. Das klingt motivgeschichtlich schon viel wahrscheinlicher, nur können wir NECKEL den Einfluß des Brudermörders auf den Friedens-Fródi nicht glauben (s.o.). - Was nun aber besonders gegen einen spezifischen Einfluß des Märchens oder verwandter Überlieferungen spricht, ist das Fehlen der Riesenmädchen, ist doch die Mühle im Märchen ein selbsttätiges Wunderding, das nicht abgestellt werden kann, wie der Besen in

Goethes 'Zauberlehrling'; im Mühlenlied liegt aber der Schwerpunkt der Handlungsführung gerade bei den Mädchen und ihrem Aufstand.[191] Geht man vom Märchen aus, muß man mit drei Entwicklungsstufen rechnen, nämlich Gleichsetzung des Friedens-Fródi mit dem Brudermörder, Gleichsetzung des zum Bösewicht gewordenen Fródi mit dem Räuber der Wünschelmühle und Einführung der Riesenmädchen und ihrer Rebellion.[192]

Ich möchte einen anderen Gedankengang zur Diskussion stellen: E. SCHNIPPEL hat in einer Arbeit über das Mühlenlied festgestellt: "Wenn aber die gewaltige zaubermühle Grotti ... auch frieden und glück oder verderben und feindliches heer herbeizumahlen vermag, so sind das bereits märchenhafte züge, denen die unmittelbare anschauung fehlt, vielmehr eine kühne, hochpoetische phantasie zugrunde liegt. doch sind es ja schon analogien, wenn die parzen leben und tod spinnen, die walküren kampf und sieg ... und die nornen wunderbares menschenschicksal weben."[193] Eine innere Verwandtschaft Fenjas und Menjas mit den Walküren des 'Darradarljod' oder den Nornen von 'Helgakvida Hundingsbana I' scheint mir tatsächlich vorzuliegen. Das hätte dann freilich zur Folge, daß wir nicht sosehr von einer Wunschmühle als von einer Schicksalsmühle sprechen sollten. Das könnte im Hinblick auf die Dinge, die Grotti zu mahlen vermag, zutreffen, auch wenn eine Schicksalsmühle sonst im germanischen Bereich nicht nachzuweisen ist.[193a] Wohl aber scheint die antike Mythologie diese Vorstellung zu kennen: nach R. GRAVES ist der Mythos von Metope, die in einem unterirdischen Gewölbe sitzen und mahlen muß, von bildlichen Darstellungen abzuleiten, die die Schicksalsgöttin in ihrer Gruft sitzend zeigten, "her quern being the world-mill arround which, according to Varro's Treatise on Rustic Affairs, the celestial system turns, and which appears both in the Norse Edda, worked by the giantesses Fenja and Menja, and in Judges, worked by the blind Tyran sun-hero Samson."[194] Trifft diese Interpretation das Richtige, so dürfen wir das Mühlen- und Riesinnenmotiv bei Fródi nicht aus dem Märchen, sondern müssen wir es aus der mythischen Vorstellung von schicksalmahlenden, weiblichen Gottheiten herleiten. Dafür scheint auch der Text einige Anhaltspunkte zu geben: Fenja und Menja werden als zukunftwissend dargestellt; besonders auffällig ist jedoch die

Bezeichnung Grottis als *regingrjóti* (22,2), ein *hapax legomenon*, das durch sein Erstglied *regin-* nicht auf die Wundermühle des Märchens, sondern auf eine Schicksals- oder Weltmühle zu weisen scheint: zu an. *regin* n. pl. 'Götter' gehört bekanntlich got. *ragin* 'Rat, Beschluß' as. *regan-*, *reginogiskapu* 'Schicksal' und das *raginburgius* 'Gerichtsbesitzer' der 'Lex Salica'.[195]

Von der vorgelegten Auffassung her ist es nicht notwendig, die Eingliederung des Mühlenmotivs und der Riesenmädchen als zwei getrennte Stufen der Sagenentwicklung anzusehen, die Schicksalsmühle und die sie bedienenden Mädchen sind gemeinsam mit Fródi, dem Friedensherrscher, verknüpft worden. Fródis Goldreichtum kann dann aber ebensowenig wie seine etwaigen negativen Charaktereigenschaften die Ursache dieser Verknüpfung gewesen sein. Die Verbindung des Fródifriedens mit einem spezifischen Schicksalsmythos bedeutet m.E. vielmehr, daß die urzeitliche Glückszeit in einem interpretativen Akt unter das Walten von Schicksalsmächten gestellt wurde. Das erscheint insoferne nicht verwunderlich, als auch Odin und alle Götter dem Schicksal unterworfen sind: "Die Vǫluspá zeigt uns deutlich die Götter, die einem unentrinnbaren Schicksal, den Ragnarǫk, entgegengehen."[196]

Durch diese Entwicklung kommt es nun, daß der mythische Stammvater nicht mehr durch ein dämonisches Tier, durch das Hereinbrechen des Bösen, seinen Tod und die Friedenszeit ihr Ende findet, sondern der Friedensherrscher ist in Glück und Untergang abhängig vom weltbeherrschenden Schicksal. Indem weiters der mythische Stammvater durch den Akt kultischer Repräsentation zugleich König ist, wird die Voraussetzung geschaffen für den 'historischen' Friedenskönig Fródi, dessen Friedenszeit an der Schicksalsmühle hängt, ebenso wie sein Untergang. So konnte Fródi - wie schon UHLAND ihn nannte[197] - zu einem nordischen Polycrates werden: Des Lebens ungeteilte Freude ward keinem Sterblichen zuteil.

Bei der vorgelegten 'mythologischen' Interpretation des Mühlen- und Mägdemotivs braucht man sich nicht mit NECKEL darüber zu wundern, daß es die Riesenmädchen sind, die Fródis Frieden schaffen.[198] Der Kern der Mühlenliedfabel ist und bleibt zwar der Aufstand der Mädchen, die "mit wilder leidenschaft und grimmem hohn (Grott.24,3/4) wider das joch der maß- und mitleidlosen menschenfron sich erheben",[199] aber daneben steht doch

auch das Schicksal Fródis und seines Friedens. Indem nicht nur die Mägde in Fródis Botmäßigkeit stehen, sondern auch Fródi von ihnen und ihrer Betätigung der Mühle abhängig ist, bekommt die Geschichte ihren dramatischen Akzent. In der Doppelheit und Gegensätzlichkeit dieser Bindungen liegt die Pointe, das fruchtbare Moment der Handlungsführung.

Anders wird das von NECKEL aufgefaßt:[200] "der charakter des königs [Fródi] bekommt erst farbe, das gedicht erst dramatisches leben, weil der ganze sageninhalt und die behandlung des rahmens bedingt sind durch den bösen Frodi, der seinen bruder erschlagen hat, seine leute peinigt und einer schmählichen rache zum opfer fällt." Die Vermischungstheorie haben wir als fragwürdig angesehen, NECKEL hat auch selbst widerrufen, daß die Rebellion der Mädchen nur den Rahmen für Hrólfs Rachehandlung darstellt; wir wollen also auch das dramatische Leben des Gedichts nicht aus den bösen Charakterzügen Fródis, die ja vom Brudermörder stammen sollen, erklären. NECKEL vergißt zwar nicht, daß Fródi "glücklicher friedensfürst und verhasster bedrücker in einer person ist"[201], aber der Friedensherrscher bleibt bei einer solchen Interpretation doch letztlich auf der Strecke. Der Aufstand der Mädchen ist nach NECKEL die moralisch gerechtfertigte Rache an dem Peiniger und auf diese Weise kann HERRMANN Fródi mit dem König Nidud der Wielandsage vergleichen.[202]

Wie "schlecht" ist nun aber Fródi im Mühlenlied wirklich? - Für einen Brudermörder wollen wir ihn nicht halten, auch der böse Mühlenräuber des Märchens kommt nicht in Frage, da er ja zumindest nach Auffassung der Forschung nur durch einen bereits bösen Fródi hätte angezogen werden können.

Ehe wir den Text des 'Grottasöng' hinsichtlich der "Bösartigkeit" des Fródi befragen, soll noch ein mir wesentlich scheinender Gedanke vorgetragen werden. Es ist festzuhalten, daß die nordische Rezeption des Mühlenliedes sich an Fródis angeblichem Tyrannentum nicht besonders gestoßen haben kann, denn: Ist es vorstellbar, daß Snorri (Skáld.c.53) einen Bösewicht und Brudermörder hätte als Zeitgenossen Christi auftreten lassen? Und hätte man keinen Anstoß daran nehmen sollen, wenn Snorri in seiner Prosaeinleitung zum 'Grottasöng' Fródi als den Friedensherrscher schlechthin neben Augustus ansieht? Auch die Verbindung des Fródifriedens mit Frey bei Snorri scheint nicht darauf

hinzudeuten, daß der Friedens-Fródi mit dem Schurken der Hrólfssaga in einem Zusammenhang gesehen wäre oder sonst irgendwie als Bösewicht aufgefaßt werden müßte. Kehren wir nochmals zu Str. 22 zurück, die ja den Zusammenhang mit der Hrólfssaga eindeutig herzustellen scheint. Auch wenn sie interpoliert sein sollte, steht ihr Text doch immerhin in der Snorra-Edda, Snorri müßte sie dann doch gekannt haben. Nun findet sich der Text allerdings nur in zwei Handschriften der Snorra-Edda (R^2, T) und Snorris Inhaltsangabe weicht vom tatsächlichen Text in einigen Punkten ab; zudem ist sie eigentlich überflüssig, wenn Snorri vorgehabt haben sollte, den ganzen Text wiederzugeben; es wäre also vorstellbar, daß der Liedtext in der vorliegenden Redaktion in den Snorri-Text erst später eingeführt wurde und Snorri eine Fassung vor Augen hatte, die Str. 22 nicht enthielt.[203] Gerade der Inhalt dieser Strophe hat in der Prosaeinleitung keine Entsprechung. Es kann m.E. dabei bleiben: ohne Str. 22, d.h. ohne Beziehung zum Brudermörder der Hrólfssaga kraka scheint für Snorri kein Grund bestanden zu haben, Fródi als Schurken anzusehen, was wohl eine Synchronisierung mit Christus nicht zugelassen hätte. Dieses rezeptionsgeschichtliche Argument sollte auch für unsere Beurteilung des Textes nicht ohne Bedeutung sein.

Grundlage der weiteren Interpretation müssen Str. 5 und 6 des 'Grottasöng' sein.

5 *'Auð mǫlom Fróða,* *mǫlom alsælan* [erg. Fróða[204]]
mǫlom fiǫlð fiár *á feginsluðri!*
siti hann á auði, *sofi hann á dúni*
vaki hann at vilia! *þá er vel malit.*

6 *Hér scyli engi* *ǫðrom granda,*
til bǫls búa *ní til bana orca,*
né hǫggvagi *hvǫsso sverði,*
þóat bana bróður *bundinn finni.'*

Die Mühle mahlt also für Fródi und in seinem Auftrag Reichtum in jeder Form (*auð, fiǫlð fiár*) und könnte in diesem Sinn wohl mit der Glücksmühle des Märchens in Zusammenhang stehen. Schon daß sie *alsæll* hervorbringt, was ich mit der oben skizzierten Auffassung vom Königsheil verbinden möchte, führt vom

Märchen weg, vollends aber geschieht das, wenn die Mühle den Frieden hervorbringt, wie es in Str. 6 zum Ausdruck kommt.[205] Wie wichtig dieses "Produkt" der Mühle ist, wird noch durch die Kenning *dǫlgs sigtul* (Str. 16,7) 'Beileger der Feindschaft'[206] hervorgehoben, und es scheint irreführend, wenn in der Forschung Grotti immer wieder als Goldmühle bezeichnet wird[207] - ungeachtet der Tatsache, daß dieser Aspekt des Goldmahlens durch die Goldkenning 'Fróđis Mehl' bei den Skalden in den Vordergrund zu treten scheint.

Die Art, wie der Friede, den Grotti hervorbringt, geschildert wird, ist nun freilich auffällig, denn den Mörder des Bruders nicht zu schlagen heißt doch, daß die vordringlichste Manenspflicht jener Zeit dadurch aufgehoben ist. Diese auffallende Steigerung des Friedensbegriffes veranlaßte NECKEL in seinen letzten Ausführungen zum Thema Fróđi unter neuerlicher Betonung der "Vermischungstheorie" zur Feststellung: "Sie [die Friedensansage von Str. 6] soll, zumal durch das Racheverbot, die herrische Willkür des schwelgenden Königs veranschaulichen, der gleich darauf der verdienten Rache für den erschlagenen Bruder Halfdan zum Opfer fällt..."[208] NECKEL räumt zwar ein, daß der Friede auch in dieser gesteigerten Form schon ursprünglich mit dem Friedens-Fróđi verbunden war, indem nun aber ein derart übersteigerter Friede notwendig zum Zerreißen bestimmt sei,[209] hätte er dem Dichter die Möglichkeit geboten, wirkungsvoll an das Schicksal des geschichtlich-heroischen Fróđi anzuknüpfen. Im Hinblick auf einen vorangegangenen Brudermord Fróđis habe der (zum Zerreißen bestimmte) Friede die Funktion, Fróđis Willkür zu demonstrieren.

Wie erwähnt, scheint Snorri das Mühlenlied nicht in dieser Weise interpretiert zu haben, ihm ist der Fróđifriede wert genug, um mit der *pax Augusta* synchronisiert zu werden. Mir scheint, der Friede und sein Ende durch das Mühlenmädchen (nicht durch Hrólf!) sind nicht nur kompositorische Mittel, um ein heroisches Fróđi-Schicksal zu gestalten; der Friede und sein Ende sind das Thema des Gedichts und auch seine extreme Übersteigerung erlaubt es nicht, seinen Inhalt geradezu ins Gegenteil zu verkehren, ihn als Ausfluß von Fróđis Willkür anzusehen. Woher die Aufhebung der Rachpflicht in Str. 6 kommt, ist schwer zu sagen. Immerhin wäre ein solcher Zug auch schon

für den Nerthusfrieden oder einen verwandten Festesfriden denkbar, besonders wenn man das taciteische *clausum omne ferrum*[210] wörtlich nimmt. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß schon vereinzelte christliche Einflüsse hier wirksam wurden.

Auffällig an der Friedensstrophe ist ferner die imperativische Formulierung des *de facto*-Friedenszustandes. Weist das tatsächlich darauf, daß Fróđi ein Gesetz zu seinem eigenen Schutz (als Brudermörder) erläßt?[211] - In den beiden letzten Halbversen der vorhergehenden Strophe 5 ist von Fróđis Reichtum und seinem ruhigen Schlaf die Rede. Die Verben stehen dabei im Konjunktiv und NECKEL hat sie als Wunsch aufgefaßt.[212] Sollte man tatsächlich annehmen, die Mädchen wünschten Fróđi alles Gute? Der Übergang zu Str. 8 wäre dann in der Tat abrupt und merkwürdig. An einen ironischen Wunsch der Mädchen wird man auch kaum denken dürfen. Ich würde nun eher einen Konditionalsatz annehmen:

> "Wenn er im Reichtum sitzt und auf Daunen schläft,
> erwacht nach Wunsch, dann ist es gut gemahlen!

Die folgende Strophe könnte dann das konditionale Gefüge fortsetzen: Es ist gut gemahlen, wenn ... Darauf könnte auch die konjunktivische Form des folgenden *scyli* weisen. Da das *vel malit* natürlich im Sinne Fróđis zu verstehen ist, macht das nun freilich nur einen graduellen Unterschied, aber immerhin scheint der Wunsch Fróđis nicht als herrisches Gebot zum Schutz vor der Rache formuliert.

Auch im Schlaf Fróđis hat man den Tyrannen und Schwelger der Hrólfssaga wiederfinden wollen.[213] Aber liegt der Schwerpunkt tatsächlich auf den so schwelgerisch anmutenden Daunen Fróđis? Soll nicht das ruhige Schlafen Fróđis und sein Erwachen ohne bittere Notwendigkeit nur Ausdruck des allgemeinen Friedens und der allgemeinen Sicherheit sein?

NECKEL hat auf der anderen Seite die Friedensstrophe des Mühlenlieds als alten Ritualtext angesehen, mit dem der Gode des Frey den Festfrieden des Gottes ankündigte, und er hat das Verb *granda* vor allem auf die Unverletzlichkeit der Frauen bezogen. Das weist auf Frey, von dem es Lokasenna 37 heißt: *mey hann né gretir né mannz kono.*[214] Es geschieht nur der "Ver-

mischungstheorie" zuliebe, wenn NECKEL die ursprüngliche Verbindung zwischen Frey und der Friedensstrophe sinnmäßig zerreißt, um die Friedensstrophe der tyrannischen Willkür eines anderen Fródi zuzuschreiben. Es scheint mir jedenfalls nicht notwendig, im Hinblick auf die Friedensstrophe die "Vermischungstheorie" wieder aufzugreifen und Fródi als goldgierigen Brudermörder und Tyrannen aufzufassen.[215]

Das was die Mühle eigentlich hervorbringt sind *ár* und *friðr*, sie ist nicht nur Goldmühle. Fródi, so meine ich, läßt sie nicht mahlen "i ubegrænst begær efter rigdom"[216], sondern im Verlangen nach Reichtum u n d Frieden. Das Verlangen nach diesen Gütern, die im Opfer und im Gebet von den Göttern erfleht wurden, kann nun m.E. nicht als Beweis für Fródis Habgier angesehen werden. (Man denke auch an Tacitus, Germ.c.44 über die Suiones: *est apud illos et opibus honos*...!) Indem die Güter und der Inhalt des Friedenszeitalters mit der Tätigkeit der Mühle verknüpft wurden, wird es für Fródi geradezu zur Notwendigkeit, die Mühle in Gang zu setzen. Fródi kann nach der Einführung des Mühlenmotivs gar nicht anders als zum "Ausbeuter" der Mädchen werden. Das was im Gedicht Fródi zum Vorwurf gemacht wird, ist einzig und allein seine Unvorsichtigkeit, daß er nicht auf die Abkunft der Mädchen achtete und nicht ihre potentielle Gefährlichkeit ins Auge faßte:

8	*Vartattu, Fróði,*	*fullspacr of þic,*
	málvinr manna,	*er þú man keyptir;*
	kaustu at afli	*oc at álitom*
	en at ætterni	*ecci spurðir.*

Gerade diese 'Unvorsichtigkeit' aber war nach der obigen Interpretation bereits vorgegeben; die Riesenmädchen gehören zur Mühle und die Abhängigkeit des Friedenszustandes von ihnen und der Schicksalsmühle ist eben gefährlich. Fródis Auftrag an die Mädchen ist von seiner Warte aus völlig gerechtfertigt,[217] er ist eben nicht mit Nidud vergleichbar, der den Elbensproß Wieland aus Besitzgier unterdrückt. Alle Interpretationen, die diesen Unterschied nicht festhalten, müssen die Friedensstrophe ausschalten, abwerten oder uminterpretieren und nachweisen, daß Fródis Besitzstreben (die *ár*-Komponente des Fródifriedens) negativ zu bewerten ist.

Daß das Gedicht trotzdem von einem starken sozialen Aspekt durchzogen ist, daß trotz der Notwendigkeit, unter der Fródi steht, sich die Mägde im Zentrum des Interesses befinden, ist nun seine Besonderheit. Das verkompliziert auch die Interpretation, geht es doch nicht einfach um die gerechte Rache an einem ungerechten Ausbeuter. Mir ist kein Fall aus der nordischen Literatur, vor allem aus der eddischen bekannt, wo das Schicksal Unterdrückter so drastisch und so bewußt vor Augen gestellt wird,[218] wie

16,5 aurr etr iliar,	*enn ofan kulði*
drǫgom dôlgs siqtul;	*daprt er at Fróða.*

Kotige Fußsohle sind auch in der 'Rígsþúla' 10 das Kennzeichen der Sklavin, hier aber frißt (*etr*) der Schmutz die Sohlen der Mädchen; Fenja und Menja sind *miskunnlausar* (16,3), was hier wohl nur bedeuten kann, daß sie kein Erbarmen finden.[219] Das abschließende "Schlimm ist's bei Fródi" kontrastiert scharf zur unmittelbar vorhergehenden Mühlenkenning 'Beileger der Feindschaft'.

Dieser Kontrast ist nun wesentlich für das ganze Gedicht; nicht ein ungerechter Tyrann erliegt der gerechten Auflehnung der Unterdrückten, sondern der Friedensherrscher, der sein Friedensreich in Abhängigkeit von der Mühle sehen muß. Insofern erscheint mir das Gedicht zutiefst tragisch, insofern ist es neben seinen poetischen und dramatischen Qualitäten eine tiefsinnige Reflexion über das Glück und auch das Gute im Menschenleben.

Indem *ár* und *friðr* als erstrebenswerte, anerkannte Güter an die Mühle und die Mädchen, letztlich an das Walten eines gefährlichen Schicksals geknüpft sind, wird jeder irdische Glücks- und Friedenszustand relativiert und in Frage gestellt. Durch die Anteilnahme am Schicksal der Mädchen wird auf der anderen Seite zum Ausdruck gebracht, wie begrenzt die Möglichkeiten menschlichen Glücks sind, daß in jedem Glückszustand welche sind, "die nicht dazugehören".[220]

Durch seine soziale Problematik steht das Mühlenlied in einer gewissen Nähe zur 'Rígsþúla'. Während aber dieses Gedicht

die soziale Schichtung der Gesellschaft mythisch legitimiert, wird diese im 'Grottasöng' in Frage gestellt. Eine für die Zeit erstaunliche Leistung, auch wenn der sozial-emanzipatorische Aspekt dadurch nicht voll zum Ausdruck kommt, daß die Mädchen ihrer Herkunft nach keine Mägde, sondern kriegsgefangene Schlachtjungfrauen sind.[221]

Trotz sozialkritischer Ansätze wird im Mühlenlied die Stellung und Funktion Fródis in keiner Weise in Zweifel gezogen. Wohl aber könnte eine gewisse Ambivalenz seiner Stellung zum Ausdruck kommen. Indem er als *rex pacificus et iustus alsæll* sein will, wird er zum Unterdrücker. Wollte der Dichter damit zum Ausdruck bringen, daß dem Herrscheramt auch die tragische Notwendigkeit der Härte und Strenge innewohnt? Daß solche "theoretischen" Erwägungen auch in einem eddischen Gedicht denkbar wären, scheint schon aus der Rígsþula hervorzugehen und auf dem Kontinent beschäftigte man sich schon lange und ausführlich mit der Frage nach dem rechten Herrschertum.[222]

In jedem Fall scheint in unserem Gedicht ein starker Realismus zum Ausdruck zu kommen, indem der Fródifriede nicht als märchenhaftes Schlaraffenland gestaltet ist, ein Kennzeichen, das m.E. für das germanische goldene Zeitalter generell gilt. Der Friede ist, wie oben bemerkt, nicht ein problemloser Glückszustand, sondern hängt mit der Notwendigkeit gesetzter Ordnung engstens zusammen. Ohne daß ich nun die antiken Ausgestaltungen der *aurea aetas* untersuchen kann, scheint in diesem Zusammenhang die berühmte Ovid-Stelle aufschlußreich (Metam. I 89ff.):

> *Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,*
> *Sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.*
> *Poena metusque aberant, nec verba minacia fixo*
> *Aere legebantur, nec supplex turba timebat*
> *Iudicis ora sui, sed erant sine vindice tuti.*

HERRMANN hat das Verhältnis zum Fródifrieden so interpretiert: "Schon Ovid schildert das goldene Zeitalter als einen Zustand, wo die Menschen ohne strafenden Richter Treue und Redlichkeit übten, wo sie ohne Strafe androhende Gesetze sicher vor Verbrechen lebten."[223]. Bedenken wir aber das über den Frieden und über Fródis Gesetzgebertätigkeit Gesagte, so ergibt sich doch ein etwas

anderes Bild, was umso auffallender sein mag, als man mit gewissen antiken Einflüssen bei der Ausgestaltung des Fródifriedens wird rechnen müssen.[224] Was bei Ovid quasi problemloses menschliches Zusammenleben ist, erscheint in der germanischen Vorstellung als gesetzlich fundierte, man wird auch sagen müssen, staatliche Ordnung. Bei Ovid ist das goldene Zeitalter ein demokratisches, im Norden ist es an die Person des Königs geknüpft und hat von diesem seinen Namen. Dem *sine lege* des Ovid steht die Gesetzgebertätigkeit Fródis gegenüber. In der Bindung des Friedensalters an den Herrscher und sein Heil liegt ein wesentlicher Zug des germanischen goldenen Zeitalters.

Wie in der antiken Vorstellung hat auch in der germanischen - notwendigerweise - der urzeitliche Glückszustand sein Ende gefunden. Ursprünglich durch einen Einbruch des Bösen im Tod des Friedenskönigs durch ein dämonisches Tier. Indem der irdische Glückszustand ebenso wie die Götter unter das Walten eines gefährlichen Schicksals gestellt wurde, kam ein fatalistischer Zug in diese Konzeption. Das Mühlenlied schließlich hat durch seine spezifische Ausgestaltung einen scheinbaren Freiheitsraum geschaffen, indem das Schicksal in die menschliche Verfügung gestellt wird. Genau das aber erweist sich als besonders tragisch, vermittelt es doch die Einsicht in die Unmöglichkeit eines irdischen Glückszustandes, der - wenn er auch erreicht würde - niemals ein ganzer sein kann.

ANMERKUNGEN

1. G. DUMÉZIL, La *gestatio* de Frotho III et le folklore du Frodebjerg, in: Ét.germ.7 (1952) 156.
2. Beowulf and the Fight at Finnsburg, hg. v. Fr. KLAEBER, Boston [3]1950, S.76f.: V.2024-2069.
3. S.R.W. CHAMBERS, Widsith. A Study in Old English Heroic Legend. Cambridge 1922, S.205: V.45-49; dazu auch Beowulf 81ff. in der Deutung von H. SCHNEIDER, Germanische Heldensage II, 1. Berlin/Leipzig 1933, S.112.
4. Ob man Froda mit A. OLRIK, Danmarks Heltedigtning, Bd. I, Kopenhagen 1903, S.176f. als der gleichen Generation wie Healfdene angehörig auffaßt oder mit A. HEUSLER, Zur Skjöldungendichtung, in: ZfdA 48 (1906) 70 auf dieselbe Stufe rückt wie Hrodgar und Halga scheint mir nicht von Gewicht. Die Heirat Ingelds mit Freawaru sagt jedenfalls kaum etwas über die Generationsverhältnisse. - R.C. BOER, Studier over Skjoldungedigtningen, in: Aarb. 1922, S.136 stellt Froda zwischen Healfdene und Hrodgar, Ingeld dann zwischen Hrodgar und Hrodulf.
5. HEUSLER (siehe Anm.4), S.71; HEUSLER, Skiǫldungar, in: J. HOOPS, Reallexikon der germanischen Altertumskunde IV, S.188; HEUSLER, Zeitrechnung im Beowulf, in: Arch.124 (1910) 13f.; OLRIK, Heltedigting I, S.18ff.; SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.117f.; KLAEBER (siehe Anm.2), S.XXXVI. - Eine völlig andere Interpretation trägt N.C. LUKMAN, Skjoldunge und Skilfinge (Classica et mediaevalia. Dissertationes III), Kopenhagen 1943, vor.
6. Dazu R.W. CHAMBERS, Beowulf, 3. Aufl. erg. v. C.L. WRENN, Cambridge 1959, S.23ff. und 430ff.; KLAEBER (siehe Anm.2), S.XXXVI; CHAMBERS (siehe Anm.3), S.205f.
7. Zitiert nach der Ausgabe von J. OLRIK und H. RÆDER, Bd.1, Kopenhagen 1931.
8. Die Annahme F. DETTERs, Zur Ynglingasaga, in: PBB 18 (1894) 95, daß die Gegnerschaft Frodi-Sverting älter sei, als die zwischen Frodi und den Dänen, ist sicherlich nicht haltbar.
9. Eine umfassende Untersuchung der Geschichte der älteren Skjöldungen, vor allem der Fehden innerhalb des Königshauses, kann und soll hier nicht durchgeführt werden. Vgl. dazu vor allem die Arbeiten von SCHNEIDER, OLRIK, BOER und HEUSLER.

9a. Ausgabe siehe Anm. 38.

10. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.61 und 95f.
11. SCHNEIDER, ebd., S.102.
12. Über die Art der Feindschaft zwischen Fródi und den Dänen s.u.S.160 ff.
13. Vgl. HEUSLER (siehe Anm.4), S.72; SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.175.
14. Über die dritte Eingliederungsversion, die Sköldungasaga s.u.S.134f. - Als Ursache der Eingliederung der Hadubarden ins dänische Königshaus sieht G. NECKEL, Studien über Frôði, in: ZfdA 48 (1906) 182 die 'Starkaðarhvǫt' an, durch die Froda und Ingeld zu berühmten Helden gemacht worden seien. Auf dieser Basis hätte man sie zu Dänen machen können, so sei es zur Vaterrache der Halfdan-Söhne gekommen. NECKEL vermutet, daß die Eingliederung nicht hätte stattfinden können, wenn die Feindschaft der Dänen und Hadubarden Gegenstand von Liedern gewesen sei, was ich für nicht zwingend halte. Nach BOER (siehe Anm.4), S.201 ist der Grund für die Eingliederung, "at en senere tid ikke kunde forestille sig, at samtidige fyrster i Danmark skulde høre til forskellige slægter." Mit SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.114 würde ich unter anderm das Vorkommen des Namens *Fróði* in der dänischen Königsgenealogie für diese Sagenentwicklung verantwortlich machen.
15. Nach HEUSLER (siehe Anm.4), S.73 ist auch für die Version A noch ein Fródi-Sohn erschließbar, der allerdings nicht Ingeld heißt; vgl. OLRIK, Heltedigtning I, S.176.
16. SCHNEIDER scheint Frotho I für einen in anderer Weise "skjöldungisierten" Hadubarden zu halten, wenn er sagt: "Der Sohn des Fridleif ist ein anderer als der Skjöldung mit dem Halfdan und der Sohn der Yrsa (Hrôlf kraki) in Beziehung steht. Unser Dichter [i.e. des Grottasöng] gibt das erste Beispiel für Vermischung der beiden Gestalten, die in späteren Quellen durch die Bezeichnung 'Friedensfroði' und 'Froði der Friedfertige' noch den Schein der Doppelheit wahren" (siehe Anm.3), S.32.
17. Vgl. dazu zusammenfassend P. HERRMANN, Dänische Geschichte des Saxo Grammaticus, Kommentar (Die Heldensagen des Saxo Grammaticus), Leipzig 1922, S.5ff.; Inge SKOVGAAER-PETERSEN, "Saxo", in: KHLMA 15, Sp. 53ff.
18. Diese ist uns nur in einem Auszug in lateinischer Sprache von Arngrímur Jonas aus 1595 bekannt: Rerum Danicarum fragmenta, in: Arngrimi Jonae opera latine conscripta, hg. v. J. BENEDIKTSSON, Bd.1 (Bibliotheka Arnamagnaeana IX), Kopenhagen 1950, S.333-456.
19. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.102ff.
20. SCHNEIDER, ebd., S.99.
21. SCHNEIDER, ebd.
22. SCHNEIDER, ebd., S.102.
23. Saxo ist auch sonst der isländischen Quelle nicht bis in alle Einzelheiten gefolgt: HERRMANN (siehe Anm.17), S.470. HERRMANN rechnet allerdings zum Unterschied von SCHNEIDER nicht mit einer Saga-, sondern einer Liedvorlage.
24. Eigentlich sind es zwei, mit Namen Roe und Scatus: Saxo, lib.II, V, 1.
25. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.64; vgl. HEUSLER (siehe Anm.4), S.69: Halfdans Brudermord ist eine "bloße, trockene Notiz"; s. auch OLRIK, Heltedigtning I, S.176f.
26. HEUSLER (siehe Anm.4), S.63.
27. NECKEL, Frôði (siehe Anm.14), S.163.
28. HERRMANN (siehe Anm.17), S.472.
29. vgl. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.41.
30. SCHNEIDER, Heldensage II, 1, S.64 nimmt noch als dritten Typ die Skjöldungasaga dazu; vgl. u. S.134f.
31. Sven Aggeson, Compendiosa regum Daniae historia c.1 (=Scriptores rerum Danicarum, hg. v. J. LANGEBEK, Bd.1, Kopenhagen 1772, S.44): *Skjold regni post se reliquit haeredes, FROTHI videlicet & HALDANUM. Successu temporum fratribus super regni ambitione inter se decertantibus, HALDAN fratre suo interempto, regni monarchiam obtinuit.*
32. HEUSLER (siehe Anm.4), S.74f; NECKEL, Frôði (siehe Anm.14), S.182.
33. BOER (siehe Anm.4), S.215.
34. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.64f.
35. SCHNEIDER, ebd., S.41, vgl. BOER (siehe Anm.4), S.238.

36. s.o. Anm.18.
37. Auch SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.65 weist auf die 'Stimmenmehrheit' von Saxo und Arngrîm gegenüber der Hrólfssaga hin, bleibt aber doch beim Vorrang der Bruderversion und läßt Frodi als Vater Halfdans dann beiseite.
38. So BOER (siehe Anm.4), S.149; HEUSLER (siehe Anm.4), S.68 und 73; F. JÓNSSON, Hrólfssaga kraka og Bjarkarîmur (=SUGNL 32), Kopenhagen 1904, S.IXf. hält allerdings Arngrîms Version für älter.
39. BOER (siehe Anm.4), S.151f. Anm.1.
40. HEUSLER (siehe Anm.4), S.68; HEUSLER, Skiǫldungar (siehe Anm.5), S.188; SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.113 und 117; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.21 und 430; KLAEBER (siehe Anm.2), S.XXXVI; BOER (siehe Anm.4), S.136ff.; NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.182.
41. OLRIK, Heltedigtning I, S.176f.; vgl. HERRMANN (siehe Anm. 17), S.146.
42. HEUSLER (siehe Anm.4), S.70.
43. D.h., daß er die Version von Frodi als Vater Halfdans für eine jüngere Sproßform aus dem älteren Halfdan-Bruder Fródi ansieht.
44. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.114.
45. SCHNEIDER, ebd., S.41: "Die beiden Frotho sterben den Erstickungstod. Offenbar sind sie ursprünglich ein und derselbe."
46. SCHNEIDER, ebd., S.114 und 175; vgl. oben Anm.14.
47. Über die Vermischung einzelner Züge s.u. S.154f., 160.
48. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.184.
49. HERRMANN (siehe Anm.17), S.124ff.
50. OLRIK, Heltedigtning II, Kopenhagen 1910, S.314ff. (vgl. die Zusammenfassung bei HERRMANN, ebd. S.129ff.). OLRIK nimmt hier seine Auffassung aus dem 1. Band (S.305ff.) zurück, daß die Sage von Frotho I sich aus der Mühlensage vom Friedensfrodi entwickelt habe, wogegen sich HEUSLER (siehe Anm.4), S.57f. ausgesprochen hatte.
51. OLRIK, Heltedigtning I, S.22f.
52. HEUSLER (siehe Anm.4), S.57; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.92 Anm.1. - G. DUMÉZIL, Le saga de Hadingus, Bibliothèque de l'école des hautes études, Sc.relig. 66, Paris 1953 stellt einen Zusammenhang zwischen Hadingus und Nerthus her, wie schon vor ihm H.M. CHADWICK, The Origin of the English Nation, Cambridge 1907, S.258 und DETTER (siehe Anm.8), S.72ff. Dann wäre Hadingus unter den im weiteren angeführten Aspekten in der dänischen Königsgenealogie beizubehalten.
53. Ebenso Aethelweards Chronik und William von Malmesbury (siehe u. Anm.61): CHADWICK, ebd., S.271ff.
54. CHADWICK, ebd., S.382.
55. E. SIEVERS, Béowulf und Saxo, in: Berichte über die Verhandlungen der Kgl.Sächs.Ges. der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 47, Leipzig 1895, S.180ff.
56. CHAMBERS (siehe Anm.6), S.92ff.; KLAEBER (siehe Anm.2), S.XXIf. - OLRIK, Heltedigtning I, S.246 hält hingegen an der Identität der beiden Beowulf im ags. Epos fest.
57. Kenneth SISAM, Anglo-Saxon Royal Genealogies, in: Proceedings of the British Academy 1953, S.287-348, hier: S.315; J. GRIMM, Deutsche Mythologie III, 1878 (Repr.1965), S.386; vgl. CHADWICK (siehe Anm.52), S.273. - "Beowulf" ist also eine irrtümliche Form für "Beow": KLAEBER (siehe Anm.2), S.125.
58. OLRIK, Heltedigtning I, S.246.
59. Scefing muß allerdings nicht unbedingt Patronymikum sein, es kann auch heißen "der mit der Garbe" und wäre dann nur Erläuterung zu Scyld: vgl. dazu CHAMBERS (siehe Anm.6), S.75ff.; KLAEBER (siehe Anm.2), S.123; vgl. weiters R. HENNING, Scef und die westsächsische Stammtafel, in: ZfdA 41 (1897) 156ff.
60. OLRIK, Heltedigtning I, S.245.
61. Fabii Ethelwerdi Chronicorum libri quattuor, in: Monumenta historica Britannica I, 1848, S.512 - Willelmi Malmesbiriensi Monachi De gestis regum Anglorum libri quinque, hg. v. W. STUBBS, London 1887, lib.II, §116.
62. Die Diskussion ist zusammengestellt bei KLAEBER (siehe Anm. 2), S.121ff.; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.68ff.; s. auch OLRIK, Heltedigtning I, S.233ff.; CHADWICK (siehe Anm.52), S.274ff. und J. DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. I, Berlin [2]1956, §321; SCHNEIDER (siehe Anm.3), S. 183ff.; HERRMANN (siehe Anm.17), S.71; G. NECKEL, Etwas von germanischer Sagenforschung, in: GRM 2 (1910) 4f.; zuletzt SISAM (siehe Anm.57), S.339ff.
63. Die Garbe findet sich allerdings nur bei William von Malmesbury: Im 'Beowulf' und bei Aethelweard ist das Kind von Waffen umgeben. Soll man deshalb die Garbe als ein sekundäres, aus dem Namen abgeleitetes Motiv ansehen?
64. KLAEBER (siehe Anm.2), S.XXIV und XXVIII; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.87.
65. SISAM (siehe Anm.57), S.315; GRIMM (siehe Anm.57), S.386; KLAEBER, ebd., S.254f.; CHAMBERS, ebd., S.202f. und 311ff. - Zu den Namenformen Sceldwa und Beaw s. CHAMBERS, ebd., S.311f. und 421.
66. OLRIK, Heltedigtning I, S.247.
67. Fridleif als Vater Fródis erscheint in 'Grottasöng' 1 und in Snorris Prosaeinleitung (siehe u. Anm.155), ferner bei Saxo (Fridlewus I als Vater Frothos III und Fridlewus II als Vater Frothos IV), bei Sven c.II (siehe Anm.31), S.47. Im 'Langfedgatal', das in mehreren Fassungen vorliegt, ist die westsächsische Genealogie mit der nordischen Skjöldungengenealogie verknüpft und es ergibt sich eine Reihe: 1. Japhet ... 23. Sescef ... 28. Scealdna-Skjöldr. 29. Beaf-Biâr ... 33. Frealâf-Fridleifr. 34. Voden-Odin. Auf Odin folgen dann Skjöld und Fridleif, dann der Friedensfródi; s. A. HEUSLER, Die gelehrte Urgeschichte im isländischen Schrifttum, in: HEUSLER, Kleine Schriften II, Berlin 1969, S.92ff. - Skjöld tritt also zweimal auf, ebenso Fridleif. (Die isländische Genealogie am besten zugänglich in Edda Snorra Sturlusonar, hg. v. F. JÓNSSON, Kopenhagen 1931, S.4f. und Langfeðgatal, in: Alfræði íslenzk III, hg. v. Kr. KÅLUND [SUGNL], S.57-59).
68. OLRIK, Heltedigtning I, S.244.
69. BOER (siehe Anm.4), S.151 Anm.1.
70. R. MUCH, in: Anz.28 (1902) 319f.; MUCH, Die Germania des Tacitus, Heidelberg [3]1967, S.456; G. NECKEL, Die Überlieferungen vom Gott Balder, Dortmund 1920, S.106ff.; J. DE VRIES, Altgerm. Religionsgesch. II, Berlin [2]1970, § 461f.; DUMÉZIL (siehe Anm.1), S.156.
71. W. BAETKE, Yngvi und die Ynglinger. Eine quellenkritische

Untersuchung über das nordische "Sakralkönigtum" (=Sitzungsberichte der Sächs.Akad.d.Wiss., Leipzig, Phil.-hist.Kl., Bd.109, H.3) Berlin 1964, S.86f.

72. J. SAHLGREN, Nordiska ortnamn i språklig och saklig belysning, in: NoB 11 (1923) 116ff.
73. So BAETKE (siehe Anm.71), S.86f.
74. OLRIK, Heltedigtning II, S.247.
75. K. SCHIER, Freys und Fróðis Bestattung, in: FS f. Otto HÖFLER zum 65. Geburtstag, Bd. II, Wien 1968, S.389-409; vgl. DE VRIES, Religionsgeschichte ²II, §460.

75a. L. UHLAND, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 7, Stuttgart 1868, S.115.

76. BAETKE (siehe Anm.71), S.87.
77. Darauf legt BAETKE besonderes Gewicht; vgl. dazu auch u. S.151. Auch Fjölnir, der sich nach Ynglingatal 1 bei Frodi aufgehalten hat, ist für BAETKE ein irdischer König und hat als solcher mit Frey nichts zu tun; es scheint mir aber keineswegs sicher, daß die Vermutungen, die DE VRIES, Altgerm. Religionsgesch. II, S.196 über Fjölnir äußert, "abwegige Spekulationen" sind!
78. Zur Interpretation s. den Überblick bei BAETKE (siehe Anm. 71), S.153ff.
79. Zur Bezeichnung 'Ingwine' s. BAETKE, ebd., S.156 und CHADWICK (siehe Anm.52), S.288.
80. S. BAETKE, ebd., S.140ff., bes. 152ff.
81. So CHADWICK (siehe Anm.52), S.287ff. und OLRIK, Heltedigtning I, 258ff. Dagegen besonders E.A. PHILIPPSON, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Kölner anglistische Arbeiten 4), Leipzig 1929, S.131; PHILIPPSONs Einwand ist nicht ganz stichhältig, da zwar nicht von einem Boot, wohl aber von einer Meerfahrt im Runengedicht die Rede ist. Auch wenn die Scyld-, bzw. Sceafsage im Runengedicht kein Gegenstück hätte, so scheint doch eine Verwandtschaft zwischen Ing und Sceaf gegeben zu sein; PHILIPPSON hat jedoch recht, daß das kein Beleg für einen Ing- oder Sceaf-Kult bei den Angelsachsen sein kann.
82. BAETKE (siehe Anm.71), S.161ff. (Ing-Yngvi) und S.103ff. (Yngvi-Frey).
83. HERRMANN (siehe Anm.17), S.317.
84. HERRMANN, ebd., S.412; ganz gesichert erscheint diese Feststellung insoferne nicht, als die dänische und die isländische Genealogie darin übereinstimmen, daß Fridleif der Vater des Fródi Ingeldsvater, also Ingelds Großvater ist. Aber was sollte ein Fridleif als Vater des Hadubarden?
85. lib.IV, X, 1-4 und lib.VI, I, 1 - IV, 13.
86. S. HERRMANN (siehe Anm.17), S.314ff.
87. HERRMANN, ebd., S.399ff.

87a. c.II (siehe Anm.18), S.334: *Cujus* [Fridleif] *tempore tam qvietè, tam pacificè vivebatur, vt præter sanè ejus seculi morem, nullum fuisse commissum homicidium memoriæ proditum sit. A cujus seculi tranqvillitate publica Regi Daniæ Leifo nomen Fredleiffur vel Fridleifur impositum.* - Vgl. Sögubrot c.9 (Upphaf allra frásagna), in: FMS 11, Kopenhagen 1828, S.413.

88. A. JANZÉN, De fornvästnordiska personnamnen, in: Nordisk Kultur 7, Kopenhagen 1947, S.107; O. HÖFLER, Über die Grenzen semasiologischer Personennamenforschung, in: FS f. D. KRALIK, Horn 1954, S.42f.

89. R. NORDENSTRENG, Nafnið Ólafur, in: ANF 59 (1944) 41.
90. GRIMM (siehe Anm.57), S.388; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.202f; SISAM (siehe Anm.57), S.307ff.
91. Snorra Edda (siehe Anm.67), S.5. Die Version der Flateyarbók, Christiania 1806, Bd. 1, S.27 sagt allerdings, daß die Isländer Frialaf Bors nennen.
92. PHILIPPSON (siehe Anm.81), S.132 vermutet, daß im Erstglied das Apellativ *frea* 'Herr' enthalten ist, das ja auch für den Christengott gebraucht wird, und daß es keinen ags. Gott Frea gegeben habe. Auf S. 133 wird jedoch eingeräumt, daß es unter nordischem Einfluß auch in England einen Frey-Kult gegeben haben kann.
93. HERRMANN (seihe Anm.17), S.406.
94. E.H. LIND, Norsk-isländska dopnamn I, s.v.
95. Diesen Zusammenhang hat, wie ich sehe, auch DETTER (siehe Anm.8), S.94 angenommen; mit DETTER alle Frotho und Frodi der nord. und letztlich auch der ags. Überlieferung auf Frey hin zu deuten, geht jedoch nicht an, ebensowenig scheint es mir möglich, Ingeld und seine Schwester Helga (Saxo, lib.VI, VI, 1ff.) mit Frey und Freyja gleichzusetzen.
96. S. etwa BAETKE (siehe Anm.71), S.152 Anm.3.
97. Der Name kann gestellt werden zu:
1. aisl. *fróðr* 'som ved meget, kundskabsrig, indsigtsfuld'. So schon Arngrím c.III (siehe Anm.18), S.334; *cujus nomen postea in appelativum abiit vt qvilibet multa rerum cognitione et experientia praeditus frodur diceretur.*
2. aschwed. *frode* 'feist', *froda* 'Üppigkeit': A. NOREEN, Ynglingatal, in: Vitterhets historie och antikvitets akademiens handlingar 8,2, Stockholm 1925, S.213; dazu auch mhd. *vruotec* 'kräftig'.und ev. *fróði* 'fruchtbar' in Háv.141.
3. ae. *frôð* 'alt'.
Vgl. DE VRIES, Altgerm. Religionsgesch. II, S.185 Anm.3; DE VRIES, Altnordisches etymologisches Wörterbuch, Leiden 1961, s.v. und OLRIK, Heltedigtning II, S.266.
98. DE VRIES, An.etym.Wb., S.66f.; OLRIK, Heltedigtning II, S.256: hier auch über die Zusammenstellung mit dem finnischen Pekko. Vgl. DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch. II, § 472.
99. OLRIK, Heltedigtning II, S.263.
100. OLRIK, ebd., S.261.
101. Vgl. HERRMANN (siehe Anm.17), S.73; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.77.
102. Chronicon monasterii de Abingdon, hg. v. STEVENSON, Bd.I, S.89. - S. CHADWICK (siehe Anm.52), S.279ff.; vgl. OLRIK, Heltedigtning II, S.250f.; CHAMBERS (siehe Anm.6), S.83f.; HERRMANN (siehe Anm.17), S.72. - Zur Zeit des Königs Edmund wurde ein umstrittenes Landstück durch Gottesurteil den Mönchen von Abingdon zugewiesen, nachdem man eine Garbe auf einem Schild hatte den Fluß hinuntertreiben lassen und der Schild das Grundstück in einem Wassergraben umschwommen hatte. - Ich sehe keinen Grund mit SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.188 anzunehmen, daß dieser Bericht aus der Reihe der Quellen "füglich verschwinden" solle. Der Aussagewert wird auch von SISAM (siehe Anm.57), S.342f. bezweifelt.
103. CHADWICKs Deutung (siehe Anm.52), S.283ff. scheint mir fragwürdig.
104. (siehe Anm.31), S.44.

105. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.185.
105a. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.112.
106. OLRIK, Heltedigtning II, S.249ff.; vgl. CHAMBERS (siehe Anm.6), S.81ff.; CHADWICK (siehe Anm.52), S.303f.
107. Mit OLRIK, Kilderne til Sakses Oldhistorie, in: Aarb. 1892, S.114 wird man ihn am ehesten als "Erfindung" Saxos ansehen, in anderen Quellen findet er sich jedenfalls nicht.
108. OLRIK, Heltedigtning I, S.316ff.; vgl. HEUSLER, Skjoldungar (siehe Anm.5), Sp.187; HERRMANN (siehe Anm.17), S.76.
109. So Arngrím c.7 (siehe Anm.18), S.339.
110. So Sven (siehe Anm.31), S.47.
111. Zu Frothos IV Beinamen *largus* vgl. HERRMANN ebd. S.318.
111a. HEUSLER, Skjǫldungar (siehe Anm.5), S.190.
112. Dazu OLRIK, Heltedigtning II, S.277f.; HERRMANN (siehe Anm.17), S.376 und 379; Snorra Edda, Skáldsk. c.53 (siehe Anm.67), S.135; Saxo, lib.V, VX, 3; Arngrím c.III (siehe Anm.18), S.335.
113. Ob dabei irischer Einfluß vorliegt oder ob lateinische Quellen direkt die Grundlage bilden, mag offen bleiben. Jedenfalls sei darauf hingewiesen, daß Geburt und Tod des irischen Königs Conchobor zeitmäßig mit Geburt und Tod Christi zusammenfallen: OLRIK, Heltedigtning II, S.278f.
114. HERRMANN (siehe Anm.17), S.315.
115. HERRMANN, ebd., S.381.
116. OLRIK, Heltedigtning II, S.239f.
117. OLRIK, ebd., S.247ff.
118. Snorra Edda, Skáldsk. 53 (siehe Anm.67), S.135; Arngrím c.III (siehe Anm.18), S.335; Saxo hat für Ring *armilla*, (sogar zweimal niedergelegt): lib.V, XII und lib.V, XV,2.
119. OLRIK, Heltedigtning II, S.217; vgl. HERRMANN (siehe Anm. 17), S.378f. Zur Rechtssicherheit in einem goldenen Zeitalter ist auch noch der irische König Cormac heranzuziehen: S. BUGGE, The Home of the Eddic Poems, London 1899, S.88f. und 92.
120. OLRIK, ebd. S.271.
121. Vgl. dazu die übersichtliche Zusammenstellung bei HERRMANN (siehe Anm.17), S.342ff. - Ich glaube nicht, daß die kriegerische Tätigkeit Fródis im Widerspruch zu seiner Funktion als Friedensherrscher steht (HERRMANN, ebd., 319), doch kann diese Frage hier außer Acht bleiben. Jedenfalls ist auch Frey *beztr allra ballriða* (Lokasenna 37) und sein Name wird gern in Kriegerkenningar gebraucht: DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch. II, S.177.
122. Vgl. HERRMANN (siehe Anm.17), S.352ff.
123. HERRMANN, ebd., S.322.
124. Vgl. DUMÉZIL, Les dieux des Germains, Paris 1959, S.119f.
125. O. HÖFLER, Zur Bestimmung mythischer Elemente in der geschichtlichen Überlieferung, in: Beiträge zur deutschen und nordischen Geschichte. Fs. f. O. SCHEEL, 1954, S.14. - Vgl. DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch. II, S.177.
126. Vgl. meinen Beitrag: Ursprungsglaube, Herrschergott und Menschenopfer. Beobachtungen zum Semnonenkult (Germania c.39), in: Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift f. H. GÜNTERT, Innsbruck 1974, bes. S.249.
126a. Heimskringla, Ynglingasaga c.10 (hg. v. Bjarni AÐALBJARNARSON [L] íslenzk Fornrit 26), Reykjavík 1941, S.24): *Á hans* [Freys] *dǫgum hófsk Fróðafriðr. Þá var ok ár um ǫll lǫnd. Kendu Svíar þat Frey. Var hann því meirr dýrkaðr en ǫnnur goðin sem á hans dǫgum varð landsfólkit auðgara en fyrr af friðinum ok ári ... þá helzk ár ok friðr.*

127. Snorra Edda, Gylf. c.13 (siehe Anm.67), S.31.
128. M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954, S.290f. und 395ff.u.ö.
129. W. BAETKE, Der Begriff der "Unheiligkeit" im altnordischen Recht, in: PBB 66 (1942), S.38f.; vgl. Folke STRÖM, Diser, nornor, valkyrjor, Stockholm 1954, S.17: "uttrycket *til árs ok til friðar*, vars äkthedniska proveniens är ostridig ..." (ebenso S.19 und 29f.); in der Deutung des Inhalts der Formel weiche ich allerdings von STRÖM ab.
130. BAETKE, ebd., S.39.
131. Vgl. HERRMANN (siehe Anm.17), S.377f. - Arngrím c.III (siehe Anm.18), S.335: *Fertur etiam fuisse hoc tempore incredibilis annonæ in Dania proventus, apibus eam abundasse, agriqve perhibentur et pascua sponte floruisse, graminaqve (ut ait ille) injussa viruisse, metalla passim in Dania magna copia effossa esse; qvorum artem ipsi Rex Frodo probè calluerit.* - Als Erläuterung zu Einarr skálaklamm, Vellekla 18, (F. JÓNSSON, Den norsk-islandske skjaldedigtning B I, S.12), wo Jarl Hákon mit Fródi verglichen wird, sagt Snorri, Heimskringla, Ólafssaga Tryggvasonar c.16 (siehe Anm.126a), S.243: *Inn fyrsta vetr, er Hákon réð fyrir landi, þa gekk síld upp um allt land, ok áðr um hausit hafði korn vaxit, hvar sem sáit hafði verit. En um várit ofluðu menn sér frækorna, svá at flestir bœndr søru jarðir sínar, ok varð þatt brátt árvænt.* Vgl. auch Sögubrot c.9 (Upphaf allra frásagna), in: FMS XI, S.413f: *Þa er Friðfroði rèð ríkinu, var ár svâ mikit, at akrar vurðu sjálfsáðir, ok þurfti eigi við vetri at búast. Þá fannst í jörðu allskonar málmr.*; Fragmentum vetus islandicum, in: Scriptores rerum Danicarum II, S.35.
132. HERRMANN (siehe Anm.17), S.377.
133. BAETKE (siehe Anm.129), S.39f.
134. Ich halte es daher für überflüssig mit DE VRIES, Altgerm. Religionsgesch.II, §461, S.185 Anm.1 zu fragen, ob die Gesetzgebertätigkeit nicht ursprünglich zu Frotho IV gehört habe.
135. Ich halte es daher nicht von vornherein für ausgemacht, daß die Namensetymologie *Fróði* = 'der Kluge' zurückzustellen sei, wie dies in der neueren Forschung meist der Fall ist. Besonders einleuchtend scheint es, wenn E.A. KOCK, Notationes Norrœnæ, Lund 1926-1929, § 1780 unter Hinweis auf aisl. *svinnr* 'rasch', got. *swinþs* 'stark' und aisl. *svinnr* 'klug' beide Bedeutungen, nämlich 'klug' und 'lebenskräftig', e i n e m Wort *fróðr* zuweist.
135a. MUCH, Germania (siehe Anm.70), S.456; DE VRIES, Altgerm. Religionsgesch.II, § 461.
136. Vgl. Germania c.44: (über die Suiones) *nec arma, ut apud ceteros Germanos, in promiscuo, sed clausa sub custode, et quidem servo, quia subitos hostium incursus prohibet Oceanus, otiosae porro armatorum manus facile lasciviunt.* Dazu MUCH, Germania (siehe Anm.70), S.502f.
137. BAETKE (siehe Anm.129), S.38.
138. ELIADE (siehe Anm.128), S.438ff.
139. M. ELIADE, Kosmos und Geschichte (rde 260), Düsseldorf 1966, S.132ff.
140. HÖFLER (siehe Anm.125), S.12ff.

141. BAETKE (siehe Anm.129), S.39f. (vgl. BAETKE, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen, Darmstadt 1959, Repr.1973, S.44f.) ist sicher zuzustimmen, daß der Friede als *donum sacrum* aufgefaßt wurde, das es von den Göttern zu erflehen galt. Ich kann aber BAETKE nicht folgen, wenn er von daher gegen den Begriff "Königsheil" polemisiert (siehe Anm.129), S.40f, Anm.4; ausführlicher im Yngvi-Buch (siehe Anm.71), S.51ff. Sicherlich geben die Götter und nicht der König die erhofften Güter, aber durch die *re-praesentatio* ist der König eben mehr als ein Vermittler, als ein "Kultfunktionär", er wird selbst zum Träger des göttlichen Heils; das Königsopfer ist sicherlich nicht (nur) eine Strafe für mangelhaft durchgeführte Opfer (was sich besonders aus der bekannten Stelle über den *hendinos* bei Ammianus Marcellinus XXVIII, 5, 14 nicht ablesen läßt), sondern Opferung des den Gott repräsentierenden Heilsträgers. Daß gerade der Tod des Heilsträgers Steigerung des Heils bewirken kann, hat K. SCHIER in seinem noch ungedruckten Balder-Buch dargelegt.
142. Es scheint notwendig, den Begriff "Königsheil" stärker an das Kultgeschehen zu binden, als dies bisher m.W. geschehen ist. HAUCK (siehe Anm.144), S.210 verwendet in diesem Zusammenhang den treffenden Ausdruck "divinisation temporaire".
143. HÖFLER (siehe Anm.125), S.12 weist mit Recht darauf hin, daß Olaf d.Hl. wie sein mythischer Stammvater Frey-Fródi Vermittler von *ár ok friðr* ist: Þórarinn loftunga, Glælognskviða 9 (Skj. [siehe Anm.131] B I, S.301). - BAETKEs Einwänden, Yngvi (siehe Anm.71), S.67 Anm.1 kann ich mich nicht anschließen.
144. K. HAUCK, Halsring und Ahnenstab als herrscherliche Würdezeichen, in: P.E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik (=Schriften der MGH 13) Bd.1, Stuttgart 1954, S.145ff.; vgl. auch Torsten CAPELLE, Zum Runenring von Pietroassa, in: FmSt 2 (1968) 228-232.
145. Vgl. Handwörterbuch des dt. Aberglaubens V, Sp.462ff. (Kreis) und Bd. VII, Sp.702ff. (Ring).
146. HAUCK (siehe Anm.144), S.184ff.
147. HAUCK, ebd., S.192ff.; CAPELLE (siehe Anm.144), S.228ff.
148. F.P. MAGOUN, On the Old-Germanic Altar- or Oath-Ring (*Stallahringr*), in: APhS 20 (1949) 277-293. Die wichtigsten Zeugnisse sind: Eyrbyggja saga c.4, Landnámabók in der Fassung der Hauksbók, Hávamál 110 und Atlakvida 30.
149. A. KABELL, Baugi und der Ringeid, in: ANF 90 (1975) 30-40; hier zitiert S.33.
150. Dies erscheint nicht nur hinsichtlich des Umfangs meiner Ausführungen gerechtfertigt, sondern vor allem dadurch, daß die "Eidring-Frage" in meinem Zusammenhang nur eine untergeordnete Bedeutung spielt.
151. Dieser Eid fand 876 statt und ist im Anglo-Saxon-Chronicle zu diesem Jahr eingetragen. Vgl. dazu MAGOUN (siehe Anm. 148), S.284f.; HAUCK (siehe Anm.144), S.179; nach KABELL (siehe Anm.149), S.35ff. ist beim heiligen Ring, auf den die Wikinger schwören mußten, an den Türring einer Kirche oder einem Bischofsring zu denken, jedenfalls - da Alfred der Überlegene war - an ein christliches Symbol.
152. HAUCK, ebd., S.182f. und 186.
153. Zu erwähnen wäre noch das goldene Halsband des keltischen Richters, das nur bei der Rechtssprechung angelegt wird und bei ungerechtem Urteil schrumpft: HAUCK, ebd., S.181.
154. DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch.I, S.390.
155. Snorra Edda, Skáldsk. c.53 (siehe Anm.67), S.135ff.
156. J. DE VRIES, Altnordische Literaturgeschichte, Bd.1, Berlin [2]1964, S.96f.
157. F. JÓNSSON, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie, Bd.I, Kopenhagen [2]1920, S.218; SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.32. Der Versuch JÓNSSONs und SIJMONS-GERINGs, Kommentar II, S.449, eine genauere Datierung zu finden, wird von DE VRIES u.a. abgelehnt. Die Gründe, mit denen A.W. JOHNSTON, Grotta söngr and the Orkney and Shetland Quern, in: Saga Book of the Viking Club 6 (1910), bes. S.302f., die Orkney-Inseln als Entstehungsort ansetzen will, sind m.E. nicht ausreichend.
158. Übersicht bei SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.448 Anm.1.
159. SIJMONS-GERING, ebd., S.447.
160. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.172ff. und Balder (siehe Anm.70), S.107; vgl. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.114.
161. SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.448.
162. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.173.
163. SIJMONS-GERING, ebd., S.449.
164. NECKEL, ebd.
165. G. NECKEL, Beiträge zur Eddaforschung, Dortmund 1908, S.300.
166. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.167; OLRIK, Heltedigtning I, 150; F. JÓNSSON (siehe Anm.157), S.216f.
167. HEUSLER (siehe Anm.4), S.69.
167a. S. BUGGE, Norrœn Fronkvæði, Christiania 1867, S.329. - Einen weiteren Vorschlag hat A. KOCK, Eddatolkning, in: ANF 37 (1921) 134 gemacht; er liest *við Halfdani* und faßt den "Halbdänen" als Helgi auf; dagegen F. JÓNSSON, in: ANF 37 (1921) 326. - K. MALONE, Danes and Half-Danes, in: ANF 42 (1926) 237f. bleibt bei der Handschrift; die Halbdänen (acc.pl.) seien die Skjöldungen, an denen Hrólf den Tod Fródis rächen werde; das stimmt aber mit keinem bekannten Sageninhalt zusammen.
168. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.33. - Daß Hrólf auf einer älteren Stufe tatsächlich als Rächer Halfdans gegen Fródi aufstand und die Vaterrache der Halfdan-Söhne erst später eingeführt wurde, hat OLRIK, Heltedigtning I, S.177 angenommen; ebenso BOER (siehe Anm.4), S.157f.
169. NECKEL, Beiträge (siehe Anm.165), S.299f.; zustimmend DE VRIES, Literaturgesch. (siehe Anm.156), S.96 und JÓNSSON (siehe Anm.157), S.217. NECKELs ältere Auffassung, zu der er später (Balder [siehe Anm.70]) wieder zurückkehrte, findet sich in Fróði (siehe Anm.14), S.169f.
170. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.33ff.
171. SCHNEIDER, ebd., S.34 hat auch darauf hingewiesen, daß Str.22 nicht auf ein unmittelbar bevorstehendes sondern ein weiter in der Zukunft liegendes Ereignis weist, also nicht auf die bevorstehende *brenna*, die zu Frodis Untergang führt.
172. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.165 und 174.
173. HEUSLER (siehe Anm.4), S.58; NECKEL, ebd., S.174; HERRMANN (siehe Anm.17), S.138.
174. HERRMANN, ebd., S.139.
175. HERRMANN, ebd., S.139; vgl. NECKEL, ebd., S.174f.
176. SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.35.
177. Snorra Edda, Skáldsk. c.53 (siehe Anm.67), S.135f.: *Ok aðr letti qvæþinv, molv þær her at Froþa, sva at á þeiri nott kom þar sa sækonvngr, er Mysingr h(et), ok drap Fro-*

þa, toc þar herfang mikit. Þa lagþiz Froða friþr. Vgl. Arngrím c.3 (siehe Anm.18), S.335.

178. Dies nachdem Frotho den Sohn der Hexe hatte hinrichten lassen, sobald dieser sich an dem hingelegten Goldring vergriffen hatte: Saxo, lib.V, XVI, 1-3.
179. Arngrím c.7 (siehe Anm.18), S.339: *Hic* [Frotho III] *cum cervum venatu assecutus hasta transfoderet, cervi conversi cornibus ventrem et viscera confixus occubuit.* Frotho I kommt bei Arngrím wie der Fródi der Mühlenlied-Einleitung bei Snorri durch Mysing ums Leben.
180. A.H. KRAPPE, The Song of Grotti, in: MLR 19 (1924), S.327; K. vergleicht den mysischen König Kyzikos mit Fródi. Beide seien mythische Könige eines goldenen Zeitalters und Vegetationsdämonen. Bei beiden ende das goldene Zeitalter durch einen feindlichen Einfall.
181. OLRIK, Heltedigtning II, S.245f.; zustimmend SIJMONS-GERING. Kommentar II, S.447; DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch.II, §462, S.186f.; HERRMANN (siehe Anm.17), S.382. Bedenken äußert SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.35.
182. DE VRIES, ebd., S.186f.; PHILIPPSON (siehe Anm.81), S.135; NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.106ff und 109ff.; F.R. SCHRÖDER, Germanentum und Hellenismus, Heidelberg 1924, S.63f.
183. S. u. S.156f.- Auf ältere naturmythologische Deutungen gehe ich hier nicht ein; vgl. dazu OLRIK, Heltedigtning I, S.289f. Für höheres Alter einer solchen Vorstellung wird man auch die Amlódi-Strophe Snæbjörns (JÓNSSON, Skjaldedigtning I B., S.201) nicht heranziehen dürfen, wo Grotti in einer Kenning für Meer steht und der Sand als Mehl des Amlódi bezeichnet wird; vgl. OLRIK, ebd., S.293; JOHNSTON (siehe Anm.157), S.298ff.; Hj. FALK, Skaldesprogets Kjenninger, in: ANF 39 (1923) 62f.; HERRMANN (siehe Anm.17), S.271.
184. KRAPPE (siehe Anm.180), S.330.
185. Vgl. J.G. FRAZER, Adonis, Attis, Osiris (The Golden Bough IV,1), [3]1914 (Repr.1955), S.320: Bei den Syrern des 10. Jhs. werden bei den Trauerfeierlichkeiten für den gestorbenen Tammuz dessen Gebeine gemahlen und in den Wind gestreut; der Genuß von gemahlenem Essen ist untersagt. Vgl. FRAZER, Spirits of the Corn (The Golden Bough V,1), [3]1912, Repr.1955), S.258.
186. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.115f.
187. OLRIK, Heltedigtning I, S.290ff. - Literatur zum Märchen bei SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.452; vgl. Handwörterbuch des deutschen Märchens I, 1930/33, S.447. - Dazu auch noch der Bericht über eine Salzmühle im Pentlandfjord (zwischen den Orkneys und Schottland), nach JOHNSTON (siehe Anm.157), S.297 und 303 mit den Namen Grotti-Finnie und Grotti-Minnie verbunden.
188. Fr. VON DER LEYEN, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, Berlin 1899, S.58ff.
189. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.107.
190. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.173.
191. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.117f. versucht daher einen ursprünglichen Zusammenhang Fródi-Riesenmädchen herzustellen: Die Riesenmädchen seien mit der Hexe (=Seekuh) bei Saxo (Frotho III) gleichzusetzen, weisen also auf einen Tod Fródis, der nicht mit der Mühle in Verbindung steht; Mühle und Riesinnen werden dadurch getrennt. Die Hexe bei Saxo scheint mir aber gegenüber dem Tier, in das sie sich verwandelt, sekundär, jedenfalls ist der Tod eines Fruchtbarkeitsgottes durch ein wildes Tier typologisch gut belegbar. Das gilt m.E. nicht für Riesinnen und Hexen, denn daß die Riesin Hyrrokin beim Tod Balders ursprünglich eine wichtigere Rolle gespielt habe, wie NECKEL vermutet, scheint mir unwahrscheinlich.
192. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.172f.; HERRMANN (siehe Anm. 17), S.140.
193. E. SCHNIPPEL, Der Grottasǫng und die Handmühle, in: ZfdA 61 (1924) 46.
193a. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang, ohne daß ich dazu Genaueres zu sagen vermag, die *Mulenn Inbir tre cenand* "The Mill of Inber Tre-cenand" (der Name ist ungeklärt) in der Jenseitsreise des Máel Dúin; s. H.P.A. OSKAMP, The Voyage of Máel Dúin. A Study in Early Irish Voyage Literature, Groningen 1970, S.63f. und S.129; Whitley STOKES, The Voyage of Mael Duin, in: Rev.celtique 9 (1888), 482ff. Diese Mühle steht im Jenseits, wird auch als "mill of niggardliness" bezeichnet; der Müller, ein häßlicher, großer Mann erzählt, "that he grinds everything that is begrudged in the world" (OSKAMP, ebd., S.45); nach einer anderen Version behauptet der "miller of the hell": "every thing as to which niggardliness is shewn in the world, that I put into the mouth of this mill."
194. R. GRAVES, The Greek Myths (Penguin Books), 2.Aufl. (Repr. 1971), Bd.2, S.240. GRAVES scheint sich auf Varros Schilderung des Vogelhauses zu beziehen)Varro, Rerum rusticarum lib.III, 5, bes.17, hg. v. G.GOETZ, Leipzig 1912, S.12): *intrinsecus sub tholo stella lucifer interdiu, noctu hesperus, ita circumeunt ad infimum hemisphaerium ac moventur, ut indicent, quot sint horae. in eodem hemisphaerio medio circum cardinem est orbis ventorum octo, ut Athenis in horologio, quod fecit Cyrrestes; ibique eminens radius a cardine ad orbem ita movetur, ut eum tangat ventum, qui flet, ut intus scire possis.* - Wieweit man hier tatsächlich von einer Mühle sprechen kann, ist allerdings fraglich. - Zu Metope vgl. RE XV, 2, Sp.1468.
195. DE VRIES, An.etym.Wb., S.436. - Nach dem Lexicon poëticum v. EGILSSON u. JÓNSSON, Kopenhagen [2]1931, S.460 heißt *regingrjót* 'vældig sten', worauf ags. u. as. Belege weisen können, die Bedeutung *regin-* 'groß, gewaltig' fehlt aber sonst im Norden.
196. DE VRIES, Altgerm.Religionsgesch.I, S.268.
197. UHLAND (siehe Anm.75a), S.105.
198. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.107.
199. SCHNIPPEL (siehe Anm.193), S.47.
200. NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.186.
201. NECKEL, ebd., S.172.
202. HERRMANN (siehe Anm.17), S.140.
203. So auch KRAPPE (siehe Anm.180), S.325 und E. MOGK in Pauls Grundriß, II, 1, Straßburg [2]1901-09, S.608.
204. SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.455.
205. Nach Snorris Prosa, Skáldsk. c.53 (siehe Anm.67), S.135 mahlt die Mühle *gull, frið und sæl.*
206. Vgl. SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.461; R. MEIßNER, Die Kenningar der Skalden, 1921, S.431.
207. S. etwa HERRMANN (siehe Anm.17), S.140,378,381; OLRIK,

Heltedigtning I, S.278,280; OLRIK weist allerdings darauf hin, daß Grotti nicht nur eine Goldmühle sei, sondern auch "udtryck für den almene guldalderstanke"; es scheint mir dann allerdings nicht konsequent, wenn OLRIK (I,S.285) sagt: "i ubegrænset begær efter rigdom piner han [Frodi] naturen til det yderste."

208. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.107.
209. Vgl. Helgakviða Hundingsbana I, Str.13:
Fara hildingar hiǫrstefno til,
þeirar er lǫgðo at Logafiǫllom;
sleit Fróða frið fiánda á milli,
fara Viðris grey valgiǫrn um ey.
210. Vgl. DUMÉZIL, Njǫrðr, Nerthus et le folklore scandinave des génies de la mer, in: RHR 147 (1955), S.225f., wo *ferrum* nicht als 'Waffe' sondern wörtlich als 'Eisen' verstanden wird. Auch in der Volksüberlieferung läßt sich ein Antagonismus Eisen-Fruchtbarkeitsdämon nachweisen; die Ansicht DUMÉZILs schließt aber die hier vorgetragene keineswegs aus.
211. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.108.
212. NECKEL, Beiträge (siehe Anm.165), S.302; NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.108. HERRMANN (siehe Anm.17), S.140, übersetzt im Anschluß an F. GENZMER, Edda. Heldenlieder (Thule 1), Jena 1934, S.76:
Sitz' im Reichtum
Ruh' auf Daunen,
Erwach' zu Wonne,
So mahlten wir wohl.
OLRIK, Heltedigtning I, S.281:"på guld skal han sidde, på dun skal han sove, han skal vågne med gammen; vel er her malet".
213. HERRMANN (siehe Anm.17), S.140: "Sorglosigkeit paart sich mit Selbstsucht und Hartherzigkeit."
214. NECKEL, Balder (siehe Anm.70), S.110f.
215. NECKEL, ebd., S.109 begründet, warum er diesen ursprünglichen Zusammenhang zertrennt und die Friedensstrophe letztlich vom Hadubarden Frodi her interpretiert: "Dies [die Friedensstrophe] schien in christlicher Zeit zu viel Ehre für einen Heidengott, hingegen war es ein passender Lobestitel für einen Fürsten; es bot eine geeignete Farbe dar für die Übermahlung der alten Wikingerführer, die in christlicher Zeit beliebt wurde."
216. OLRIK, Heltedigtning I, S.285.
217. Es wäre höchstens zu fragen, ob im Ü b e r m a ß der Leistung, die Frodi von den Mädchen verlangt, ein Hinweis auf sein Tyrannentum liegt. Nun stehen gerade die Verse, die besonders auf diesen Sachverhalt hinweisen (Str.2 und 7) als nicht von den Mädchen gesprochen im Verdacht jüngere Zutat zu sein (s.o.S.154). Ungeachtet dieser Tatsache scheint es mir wahrscheinlich, daß es zum Wesen der Mühle gehörte, niemals stillstehen zu dürfen. Die geforderte Arbeitsleistung muß keineswegs auf die besondere Unersättlichkeit Frodis deuten.
218. Vgl. auch die Szene, wo Helgi sich als Mühlenmagd verkleidet, um seinen Feinden zu entkommen: HHu II,4.
219. SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.461.
220. Einen ähnlichen Gedanken scheint die antike Vorstellung vom goldenen Zeitalter zu kennen, wenn von Saturn, dem

Herrscher dieser Zeit des Glücks, gesagt werden kann: "Yet the bright tradition of his reign was crossed by a dark shadow: his altars are said to have been stained with the blood of human victims, for whom a more merciful age afterwards substituted effigies": FRAZER, The Scapegoat (The Golden Bough VI), London [3]1913 (Repr.1955), S.307.
221. Mit NECKEL, Fróði (siehe Anm.14), S.167 und gegen SIJMONS-GERING, ebd., S.459 möchte ich an der Echtheit der Strophen 13-15 festhalten; vgl. OLRIK, Heltedigtning I, S.281f. Anm. und SCHNEIDER (siehe Anm.3), S.32.
222. Zur Fürstenspiegelliteratur s.u.a. H.H. ANTON, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit (Bonner hist. Forschungen 32), Bonn 1968.
223. HERRMANN (siehe Anm.17), S.377.
224. SIJMONS-GERING, Kommentar II, S.451.